COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

ARISTOTE

POLITIQUE

LIVRES I et II

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT

PAR

JEAN AUBONNET
Docteur en droit
Professeur au Lycée Condorcet

Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique



PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL
1960

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique qui a chargé MM. A. Dain et P. Poulain d'en faire la revision et d'en surveiller la correction avec M. Jean Aubonnet.

INTRODUCTION[1]

I

PLACE DE LA *POLITIQUE* DANS LA VIE ET L'ŒUVRE D'ARISTOTE[2].

La *Politique*, ou les *Politiques* (Πολιτικά), si l'on veut traduire exactement le terme grec le plus fréquemment employé[3], est un ouvrage en huit livres, dont les différentes parties, élaborées peu à peu, ont été refondues sous la forme où elles nous sont parvenues dans le traité actuel, lors de la dernière période de la vie d'Aristote, si bien que l'on peut dater de l'époque du Lycée (335-323) la composition de l'ensemble, entendue au sens large[4]. En fait, dès le début de son activité intellectuelle, Aristote, de même que son maître Platon et que tout Grec cultivé, dut avoir comme

1. De cette Introduction on a dû retrancher tout un exposé sur le « climat » institutionnel (grands thèmes de la vie civique et de la philosophie politique), le « climat » historique (évolution des diverses formes de gouvernement dans le monde grec ou barbare jusqu'à la fin du ɪᴠᵉ siècle) et le « climat » intellectuel (penseurs et théoriciens politiques antérieurs à Aristote), qui fera partie d'un ouvrage à paraître ultérieurement.

2. Voir note complémentaire à la fin du volume, p. 97.

3. Dans le catalogue de Diogène Laërce (V, 24, n° 75 ; Anon. n° 70), la *Politique* est appelée *Cours de Politique* (Πολιτικὴ ἀκρόασις ὡς ἡ Θεοφράστου) comme la *Physique* (Φυσικὴ ἀκρόασις — Anon. n° 148). De la mention de Théophraste on peut déduire que celui-ci avait écrit aussi un *Cours de Politique* (Diog. L., V, 45), inspiré, selon Zeller, de l'ouvrage aristotélicien, et au moins aussi connu que celui d'Aristote à l'époque de la composition du Catalogue (fin du ɪɪɪᵉ s. av. J.-C.). — Πολιτικά se trouve dans *Rhet.*, I, 8, 1366 a 22. L. Le Roy (Regius), par exemple, en 1568, traduit : *Les Politiques* d'Aristote.

4. Voir à ce sujet l'étude sur la composition et la date de la *Politique*, *infra*, p. xcv suiv.

une de ses préoccupations essentielles l'étude des questions que pose la vie d'une Cité ; et tout au long de son existence, seul d'abord, puis aidé de collaborateurs de plus en plus nombreux, il accumula des matériaux dont la synthèse s'est en partie achevée dans la *Politique*. En parcourant assez rapidement les diverses étapes de la vie, de l'enseignement et de la carrière littéraire du philosophe, sans oublier de jeter un regard sur ses origines, et en marquant, à tout moment, les traces que ses cours professés ou ses divers écrits ont laissées dans la *Politique*, on verra se développer une tendance innée à l'observation scientifique, portée très tôt vers les problèmes politiques, puis se préciser la doctrine et enfin s'affirmer la méthode de celui qui fut l'un des principaux artisans de leur progrès, sinon le véritable fondateur des sciences morales et politiques[1].

Les origines d'Aristote.

Aristote dut sans doute à ses origines[2] une manière particulière de concevoir l'étude des questions politiques. Il naquit en 384/3 à Stagire[3], ancienne colonie ionienne, en bordure de cette Macédoine qui, voisine du monde barbare, n'adopta jamais la « vie en cité » (βίος πολιτικός) et dont le chef fut toujours un roi, monarque héréditaire d'un *ethnos*. Son père avait pour ancêtres des gens de Messénie et sa mère était originaire de Chalcis en Eubée. Il perdit, assez jeune encore, sa mère et son père, qui était devenu le médecin personnel et l'ami du roi Amyntas II. Ces ascendances ioniennes et médicales, et aussi sa naissance en Macédoine, semblent avoir assez nettement marqué Aristote.

L'investigation scientifique de la Nature (*Physis*), de ses éléments et de ses types vivants était une caractéristique des premiers *Physiciens* d'Ionie, et le Stagirite, comme ses lointains précurseurs, manifestera la tendance inductive de son intelligence en recueillant et en cataloguant tous les faits notables ; cela apparaît tout au long de la *Politique*

1. Voir note complémentaire à la fin du volume, p. 101.
2. Voir E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Introd., p. XI.
3. Stagire, la moderne Stavro, sur la côte nord-est de la péninsule de Chalcidique de Thrace.

et surtout dans le fourmillement de détails précis, de faits concrets, qui est la marque propre des livres IV-VI. Cette étude des problèmes politiques s'appuie sans cesse sur l'observation — c'est d'ailleurs le premier mot de la *Politique :* « nous voyons que... » — et ce sens de l'observation toujours en éveil qui s'adresse à tous les objets de la nature, puisqu'en tous il y a de la beauté[1], explique qu'Aristote s'intéresse aux formes les plus dépravées de la tyrannie ou de la démocratie comme aux plus nobles constitutions. De même qu'en biologie le naturaliste cherche à partir des faits à atteindre quelque théorie générale qui englobe toutes les données de l'évidence et en explique l'évolution[2], de même en politique, le philosophe, dès le livre I, applique au développement de la Cité la « méthode génétique », qui permet d'avoir une vision plus claire des problèmes qui se posent[3].

Nicomaque, le père d'Aristote, comme tout médecin de la corporation des Asclépiades[4], eut peut-être le temps d'initier son fils à la technique de son art, et de lui faire connaître les écrits d'Hippocrate, dont l'une des caractéristiques est l'étude des symptômes et des cas-types de la maladie et l'indication du traitement curatif approprié. La pratique médicale elle-même, qu'il lui enseigna sans doute avant de mourir, dut lui inculquer ce sens du possible[5], si caractéristique de la pensée du Stagirite, qui le fera toujours se soumettre au réel, aux conditions données[6],

1. *De Part. An.*, I, 5, 645 a 5, 20 suiv.
2. *De Part. An.*, I, 1, 640 a 14.
3. *Pol.*, I, 2, 1252 a 24 suiv.
4. Voir E. Barker, *op. cit.*, Introd., p. XI. Cet auteur pense même que son père put lui apprendre à pratiquer la dissection. En effet, selon Galien (*Anat. adm.*, II, I, vol. II, 280 Kühn), les familles d'Asclépiades faisaient apprendre la dissection à leurs fils. Mais, en fait, la Grèce propre, pour des motifs principalement religieux, s'interdisait la dissection des cadavres humains, tandis qu'à Alexandrie les médecins, à l'exemple des embaumeurs égyptiens, s'adonnaient normalement à cette pratique et en faisaient un usage méthodique ; voir L. Edelstein, *Die Geschichte der Sektion in der Antike*, III, 1932, p. 100-156. — P. Brunet et A. Miéli, *Histoire des Sciences. Antiquité*, 1935, p. 552-553. — P. Moraux, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, p. 266.
5. Voir en particulier Arist., *Pol.*, II, 6, 1265 a 17-18 ; IV, 1, 1288 b 38.
6. *Pol.*, IV, 1, 1288 b 26.

et lui montrer toute la valeur de traditions laborieusement acquises par ses devanciers, si bien que plus tard il analysera presque toujours le legs du passé avant de formuler sa pensée personnelle[1]. Cette initiation médicale peut avoir imprimé aux œuvres du philosophe une tendance particulière[2] qui se manifeste dans la *Politique* par des comparaisons nombreuses entre l'art de l'homme d'État et celui du bon médecin[3] ; par un « examen clinique » des diverses constitutions, pour lesquelles Aristote, comme un praticien, suggère une thérapeutique et des remèdes pour leurs faiblesses et pour leurs tares[4] ; par le besoin tout médical de proportion, de symétrie entre les diverses parties de l'État : la santé, en effet, n'est qu'un état d'équilibre (ἰσονομία)[5] entre deux extrêmes, entre deux excès[6]. Ainsi cette doctrine du juste milieu, dérivée sans doute d'une conception médicale de la santé et déjà exposée par Platon dans le *Timée*[7], confère une valeur nouvelle au précepte de Delphes, « rien de trop », qui incarne le vieil idéal grec de la μεσότης et qui, appliqué en politique par Aristote lui-même, l'amènera à une préférence marquée pour toute forme de gouvernement où la classe moyenne peut faire sentir son action modératrice.

Enfin le lieu même de sa naissance, cette ville située,

1. Cf. M. Defourny, *Aristote. Études sur la Politique*, Avant-propos, p. XIV. Ainsi tout le livre II est consacré aux projets de constitutions de ses devanciers et aux meilleures constitutions alors en vigueur.
2. Plutarque, *Alexandre*, 8, note le goût d'Aristote pour la médecine.
3. Par exemple *Pol.*, III, 11, 1281 b 38 suiv. ; VI, 2, 1324 b 30 ; *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 18-23. Tendance marquée aussi par des références à des écrits médicaux, peut-être au traité hippocratique *Des Airs et des Eaux* (Arist., *Pol.*, VII, 7, 1327 b 23 suiv.).
4. Par ex., *Pol.*, V, 11, 1313 a 18 suiv. ; voir E. Barker, *Polit.*, Introd., p. XXX.
5. Pour Alcméon de Crotone (Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, 6e éd., 24 B 4, t. I, p. 215, 11 suiv.) La santé consiste dans un état d'équilibre (ἰσονομία) de divers éléments — humide ou sec, froid ou chaud, amer ou doux, etc. —, la maladie, dans la domination (μοναρχία) exclusive de l'un d'eux.
6. Pour Philistion de Locres (Wellmann, *Fragm. d. Gr. Aerzte*, p. 110, fr. 4) certaines maladies sont dues à l'excès ou à la déficience du chaud ou du froid.
7. Selon Platon (*Tim.*, 81 e-82 a), les troubles et les maladies viennent de la prévalence (πλεονεξία) ou de la déficience (ἔνδεια) contre nature des quatre éléments — terre, feu, eau et air.

peut-on dire, aux confins de deux mondes et « très propre par conséquent à lui donner une claire vision de deux civilisations juxtaposées[1] », explique peut-être l'intérêt porté, dès ses premières recherches, aux mondes grec et barbare et aussi les attaches que, sa vie durant, le Stagirite eut avec les rois de Macédoine. En particulier, comme Philippe et Aristote s'étaient connus dès leur jeune âge, grâce à Nicomaque, le père du philosophe, son choix par le roi comme précepteur de son fils, Alexandre, peut s'expliquer en partie par de telles relations ; et ensuite les fluctuations de la fortune macédonienne modifieront plus d'une fois le cours de l'existence du Stagirite.

Orphelin, Aristote fut élevé par un tuteur, Proxène d'Atarnée, dont il adoptera plus tard le fils Nicanor ; il destinera même à ce dernier, par son testament, sa fille Pythias[2]. Ces nouveaux liens familiaux furent sans doute les premiers rapports qu'Aristote eut avec ce pays d'Atarnée, en Asie Mineure, où il allait rencontrer Hermias, futur tyran du lieu, qui devait avoir sur sa carrière une influence décisive[3].

Aristote à Athènes. L'Académie (367-347).

Quoi qu'il en soit de ces ascendances et de ces premières relations, d'autres influences allaient s'exercer sur le jeune étudiant de dix-sept ans qui vint à Athènes en 367/6[4] pour suivre les cours des plus grands maîtres de la Grèce. Lorsqu'Aristote entra à l'Académie, l'école que Platon, l'aristocrate athénien, avait fondée au retour de ses voyages était alors dans tout son éclat : l'amitié du Maître y unissait des hommes de toute provenance et d'humeur diverse et les études qu'on y faisait étaient tournées vers la théorie aussi bien que vers la pratique. Ne voulant pas rester dans la spéculation pure, mais cherchant

1. J. Imbert, dans R. Monier, G. Cardascia et J. Imbert, *Histoire des institutions et des faits sociaux depuis les origines jusqu'à l'aube du Moyen-Age*, Paris, 1955. *Le droit grec*, p. 146.
2. Diogène Laërce, V, 11 suiv.
3. Voir A. Brinkmann, *Ein Brief Platons*, dans *Rhein. Mus.*, LXVI (1911), p. 226-230.
4. Sous l'archontat de Polyzèlos, selon Denys d'Halicarnasse ; en 368/7, sous l'archontat de Nausigénès, selon Gercke, *Real Enc.*, II, 1, col. 1012.

avant tout à remédier aux maux de l'État, Platon, en cette année 367, bien qu'il eût atteint la soixantaine, se rendait pour la seconde fois en Sicile, afin d'aider le beau-frère de Denys Ier, son ami Dion, qu'il avait conquis à la philosophie lors d'un premier séjour à la cour de Syracuse[1]. Il espérait aussi conseiller le nouveau tyran, Denys II. Dion pensait alors qu'avec l'appui du philosophe, il serait possible d'abord de réformer le gouvernement syracusain par l'adoption d'une constitution « où se concilieraient la liberté et l'autorité, ce qui est la condition fondamentale d'excellence d'un régime », et aussi ensuite, en vue d'une défense commune contre Carthage, de fédérer toutes les cités de Sicile en une Ligue à direction purement monarchique[2] ; mais tous les espoirs furent déçus[3].

Quelques années après, en 361, accompagné sans doute de son neveu Speusippe et de Xénocrate, qui tous deux devaient plus tard prendre successivement la direction de l'Académie, Platon fit sans succès un nouveau et dernier voyage en Sicile. Toutefois, l'intérêt pour l'affaire syracusaine se prolongea dans l'École longtemps encore : Dion, banni de Syracuse, recruta avec l'appui de l'Académie[4] une troupe de volontaires prêts à risquer leur vie pour abattre le tyran, et Xénocrate, l'ami d'Aristote, prit part à cette expédition contre Denys ; dans les troubles qui suivirent l'assassinat de Dion (354), un autre disciple de Platon, Eudème de Chypre, trouva la mort devant Syracuse ; et cet ami d'Aristote sera le héros du dialogue que celui-ci composa peu de temps après cet événement,

1. Cf. Platon, *Lettre VII :* A. Rivaud, *Hist. de la Phil.*, I, p. 163 ; G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, III, p. 409 suiv.

2. Cf. J. Souilhé, *Platon, Lettres,* Paris, Belles Lettres, 1926, Introd., p. XXXIII suiv.

3. C'est pendant l'absence de Platon qu'Aristote dut entrer à l'Académie, et sans doute Eudoxe dirigeait-il alors l'École ; ceci expliquerait le passage de la *Vita Marciana* qui rapporte que, selon certains, Aristote fréquenta Platon sous Eudoxe : l'auteur de cette assertion aurait considéré Eudoxe comme un archonte et non comme le scolarque intérimaire de l'Académie. Voir V. Rose, *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta,* Leipzig, 1886 (abrév. : Rose[3]), p. 429, 1 ; K. von Fritz, *Die Lebenszeit des Eudoxos von Knidos, Philologus,* LXXXV (1929-30), p. 478-481 et aussi G. de Santillana, *Eudoxus and Plato. A study in Chronology,* dans *Isis,* XXXII (1940-1947), p. 248-262.

4. Plutarque, *Dion,* 22.

l'*Eudème*, l'un de ses premiers écrits[1]. On peut supposer qu'Aristote, comme son Maître, suivit avec une particulière attention les fortunes diverses de Dion — le prince choisi, qui, comme roi-philosophe, devait incarner la Justice dans la Cité — et qu'il en tira plus d'un enseignement politique ; l'école elle-même, par ses études et ses travaux, en fournissait d'ailleurs beaucoup d'autres au jeune provincial de Stagire, tout dépourvu qu'il était d'ambition politique.

A cette époque, l'Académie était, selon L. Robin, « le prototype de ces Universités où s'enseignait... pour le plus grand nombre des élèves, tout ce qui peut être utile à quiconque se propose de diriger plus tard les affaires publiques[2] » ; aussi apparaissait-elle à beaucoup uniquement comme une école de formation politique, d'où sortaient ces hommes d'État et législateurs, dont Phocion d'Athènes fut le modèle[3]. Platon, voulant comme toujours faire de la philosophie le guide sûr de la conduite humaine, cherchait à former, autant que le permettaient les caractères et les circonstances, des hommes politiques capables de gouverner les Cités suivant les commandements de la raison[4]. Dans cet institut de hautes études politiques, outre les exposés théoriques qui étaient à l'honneur, les recherches sur les diverses législations prenaient une importance de plus en plus considérable. Et si Platon, à l'arrivée d'Aristote, faisait paraître le *Politique* — ce dialogue où le royal tisserand, artiste en politique, grâce à la science, opère selon une exacte mesure la fusion des contraires dans la concorde et l'amitié et assure ainsi le bonheur de tout un peuple[5] —, dans ses dernières années, tous ses

1. Voir W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 37 suiv. ; *Aristotle*², p. 39.
2. L. Robin, *Aristote*, p. 3.
3. A ce sujet, voir l'intéressant article de M. P.-M. Schuhl, *Platon et l'activité politique de l'Académie*, *Rev. Ét. grecques*, LIX-LX (1946-1947), p. 46 à 53. J. Bernays (*Phokion und seine neueren Beurteiler*, Berlin, 1881) a bien montré ce que Phocion doit à sa formation dans l'Académie.
4. A. Diès, *Platon. La République*, Paris, Belles Lettres, Introd., p. VIII.
5. Platon, *Polit.*, 308 c suiv. ; 311 bc. Selon Wilamowitz, le *Politique* fut publié entre le deuxième et le troisième voyage (U. v. Wilam., *Platon*, I, p. 551) ; selon W. Andreae (*Der Staatsmann*, Iéna, 1926, p. XVI suiv.), sans doute en 365. Sur la difficulté de dater le *Politique*, voir A. Diès, édit. *Le Politique*, Paris, Belles Lettres, p. LXII suiv.

efforts se concentrèrent sur la composition des *Lois*, publiées selon la tradition en 346 par Philippe d'Oponte[1].

La *République*, l'œuvre de la maturité de Platon, était née du besoin profond qu'il avait de connaître la vraie Justice, tant ignorée de son temps, et de la faire connaître aux philosophes, futurs gouvernants, pour que, par de bonnes lois, ils incorporent cette Justice dans les institutions et opèrent ainsi la réforme si désirée de la Cité. Dans sa vieillesse, Platon revint à cette même idée, qui lui restait chère, et composa les *Lois* qui, voulant établir « quelle est pour une cité la meilleure forme de constitution et pour un particulier la meilleure façon de vivre », unissaient ainsi de nouveau morale individuelle et morale politique[2], montraient « dans un heureux mélange de liberté et d'autorité la condition fondamentale d'excellence d'une constitution[3] » et donnaient le code détaillé des lois de la cité nouvelle. Puisque le règlement législatif était maintenant substitué à cette loi vivante qu'était le gouvernement idéal et que, s'il s'agissait toujours de réaliser la Justice et la vertu comme dans la *République*, c'était dans des conditions plus proches du monde sensible[4], Platon établit son œuvre sur les bases solides que lui fournirent les résultats d'une vaste enquête, menée d'abord à travers toute l'histoire grecque et l'histoire de la civilisation — telles que les traditions et les coutumes, les archives et les chroniqueurs ou les historiens permettaient de les connaître — poursuivie ensuite dans tout le corps des législations du monde connu et complétée enfin par une étude pratique de la jurisprudence des tribunaux grecs[5]. Aristote, avec son esprit inductif et cette tendance déjà notée à classer les faits,

1. Diogène Laërce, III, 25, 37. Sur ce sujet, voir Kurt von Fritz, art. *Philippos von Opus*, *Real-Enc.*, XIX, 2, col. 2351-2366 (1938).
2. Platon, *Lois*, I, 626.
3. Platon, *Lois*, IV, 702 a ; voir édit. *Platon, Les Lois*, Paris, Belles Lettres, 1951, Introd. par A. Diès, p. v suiv. ; M. Vanhoutte, *La Philosophie politique de Platon dans les Lois*, Louvain, 1954 ; J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, Paris, 1958.
4. Édit. *Les Lois*, I, Introd. par L. Gernet, p. xciv suiv. (p. ciii, n. 2, indications bibliogr.).
5. Cf. L. Gernet, *Platon, Les Lois, l. IX*, trad. et comm., Paris, 1917, Introd., p. 1 à 20 et commentaire, *passim* et aussi *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, *passim*.

dut sans doute avoir une part importante dans ces recherches, peut-être même un rôle de direction, et commencer dès lors une ample moisson de matériaux pour des travaux personnels qu'il devait achever plus tard, tels que les *Proverbes*, les *Coutumes barbares*, les *Dikaiomata* ou même certaines Constitutions. Peut-être est-ce aussi dans cette période qu'au contact d'un Maître vénéré et par réflexion personnelle, il approfondit ces idées de justice, d'équité et de loi, qui tiennent tant de place dans les *Éthiques* et dans la *Politique*.

D'autre part, cette curiosité particulière qu'Aristote tenait de ses origines ioniennes dut être satisfaite au spectacle d'Athènes à cette époque. Le « mirage » de Sparte, modèle des oligarques, commençait à s'évanouir. La vieille cité aristocratique, vaincue à Leuctres en 371, était menacée d'une nouvelle invasion du Péloponèse par les Thébains, sous la conduite d'Épaminondas, tandis que sa rivale démocratique, à la tête de la Seconde Confédération depuis 377, redevenait peu à peu la maîtresse de l'Égée et devait le rester avec des fortunes diverses jusqu'à la défaite d'Amorgos, en 322. Dans ce haut-lieu de la culture hellénique, qui était en même temps la place commerciale la plus importante de toute la Grèce et un centre financier de premier ordre, Aristote put étudier sur place et à loisir certains problèmes économiques et sociaux, qui formaient la trame de la vie quotidienne des Athéniens et dont il parle, en particulier, dans le livre I de la *Politique*, tels que l'échange, le commerce maritime, la monnaie, l'intérêt et l'esclavage, tandis qu'en voyant fonctionner une démocratie qui, à certains moments, retrouvait un peu de son équilibre et de son éclat du ve siècle, il examinait les diverses institutions du pouvoir établi et commençait à définir et à tracer l'évolution des différentes formes de gouvernement.

Premiers dialogues. Le **Protreptique.** *Premiers travaux scientifiques.*

Pendant ces vingt années passées à l'Académie (367-347)[1], l'étudiant, dont Platon remarqua très vite les dons hors de pair et l'assiduité à l'étude, puisqu'il l'appelait, selon certains, « l'intelli-

1. Selon Diogène Laërce, Aristote passa vingt ans à l'Académie (Diog. L., V, 6 et 9).

gence » ou « le liseur[1] », devint maître à son tour et fut chargé, dit-on, du cours de rhétorique[2], qu'il aurait inauguré avec sa « juvénile pugnacité », par cette boutade : « il serait honteux de se taire et de laisser parler Isocrate[3] ». Dès cette époque, Aristote se livrait, comme on vient de le voir, à des recherches personnelles, dont une collection de *Proverbes* est l'un des premiers témoignages, et publiait aussi un certain nombre d'ouvrages d'autre genre. Ces écrits furent souvent composés à la manière des dialogues de Platon et leur similitude avec les œuvres du Maître, dont, plus d'une fois, ils n'ont dû apparaître que comme des reflets, fut sans doute une des causes de leur disparition. Seuls des titres ou quelques rares fragments nous restent de ces premiers livres, dont la forme littéraire remarquable fut louée par Cicéron[4]. Cette perte presque totale est fort regrettable, car certainement les grands traités postérieurs d'Aristote supposent ces premiers dialogues : parfois ils leur ont emprunté de larges extraits, mais plus souvent ils ont dû insérer de courts résumés ou faire des allusions directes aux doctrines fondamentales exposées dans ces premières œuvres. Sur les problèmes touchant à la politique ou à des matières connexes pour les Grecs, on connaît[5], outre le *Protreptique*, les dialogues sur *le Politique*, *le Sophiste* et *la Justice* et des études sur *la Noblesse*, *l'Éducation* et *l'Amitié*.

Lorsqu'à propos de la mort héroïque de Gryllos, le fils de Xénophon, survenue à Mantinée en 362, Aristote rédi-

1. *Vita Marciana*, Rose², p. 428 ; Jean Philopon dans Proclus, *De aetern. mundi*, VI, 27.

2. Selon H. Diels (*Über das dritte Buch der aristot. Rhetorik*, dans *Abhandl. d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, *Philol.-hist. Kl.*, 1886, IV, p. 11-16), Aristote avait enseigné la rhétorique à l'Académie.

3. Philodème, *Vol. Rhet.*, II, 36, 3-5 Sudhaus ; Cicéron, *De Oratore*, III, 35, 141 ; Quintilien, *Inst. orat.*, III, 14. C'était sans doute une parodie d'Euripide, fragm. 796 Nauck² : αἰσχρὸν σιωπᾶν, βαρβάρους δ' ἐᾶν λέγειν.

4. Cicéron, *Acad. pr.*, II, 38, 119 vante le *flumen orationis aureum ;* voir aussi *Brutus*, XXXI, 120-121 ; etc. ; Quintilien, *Inst. orat.*, X, 1,83. Textes rassemblés dans R. Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, p. 3-4.

5. Sur cette période de la vie d'Aristote et sur ses premiers écrits voir W. Jaeger, *op. cit.*, p. 53-102 ; *Arist.*², p. 24-101 ; E. Bignone, *op. cit.*, I, p. 67-155.

gea vers 360 le *Gryllos* ou de la *Rhétorique* en un livre, il n'avait pas encore vingt-cinq ans[1]. On sait qu'Isocrate aussi avait fait un éloge (ἐγκώμιον) de ce jeune homme[2]. Dans ce dialogue, Aristote s'ingéniait à prouver qu'une rhétorique creuse, comme celle du vieil orateur athénien, n'était pas un art[3] et il prenait ainsi sa part de l'hostilité qui opposait l'Académie à Isocrate[4]. Vers 354, âgé de trente ans environ, il écrivit l'*Eudème* ou *de l'Ame*[5] ; ce « monument littéraire élevé à la mémoire d'Eudème de Chypre » dénote sans doute dans le style une grâce un peu recherchée et dans le ton un certain pessimisme, mais dans cette œuvre, l'une des plus importantes de sa jeunesse avec le *Protreptique*, Aristote développe surtout le thème de l'immortalité de l'âme, à la manière de Platon dans le *Phédon*, et il se montre encore fidèle disciple d'un maître aimé en restant fermement attaché aux dogmes platoniciens des idées et de la réminiscence[6].

Le *Protreptique*[7], le plus connu des premiers écrits

1. Diog. L., n° 5 — περὶ ῥητορικῆς ἢ Γρύλλος ; Anon., n° 5, le cite sous le titre erroné *De la Politique* ou *Gryllos*.
2. Selon Hermippe, dans Diog. L., II, 55.
3. Voir Rose², *fragm.* 69 = Quintilien, *Inst. orat.*, II, 17.
4. Le *Contre Aristote*, que Céphisodore écrivit ensuite pour défendre Isocrate, répondait probablement aux attaques lancées dans le *Gryllos;* voir E. Bignone, *op. cit.*, I, p. 274, n. 2 ; F. Solmsen, *Die Entwicklung der arist. Logik und Rhetorik*, Berlin, 1929, p. 126 suiv. ; P. Moraux, *Listes*, p. 31 et 324.
5. Diog. L., n° 13 avec ce seul titre — περὶ ψυχῆς.
6. P. Moraux, *Listes*, p. 35 et 324. Toutefois dans le récit mythique dont Aristote se sert, le mythe n'est plus seulement, comme chez Platon, moyen de persuasion, mais source de connaissance et la philosophie vient « confirmer les révélations faites au genre humain dans les âges reculés ». Voir aussi W. Jaeger, *op. cit.*, p. 37-52 ; *Arist.*², p. 39-53 ; E. Bignone, *op. cit.*, I, p. 70-77 ; J. Bernays, *Die Dialoge...*, p. 21-29.
7. Diog. L., n° 12; Anon., n° 14; Ptol., n° 1 — Προτρεπτικός. Pour les fragments, voir Rose², *fragm.*, 50-61 et R. Walzer, *op. cit.*, p. 21-65. Les principaux extraits de l'ouvrage d'Aristote se trouvent dans le *Protreptique* de Jamblique, chap. VI-XII, édit. Pistelli, p. 37.3-61.4. Voir I. Bywater, *On a lost dialogue of Aristotle*, dans *Journ. of Philol.*, II (1869), p. 55-69 ; W. Jaeger, *op. cit.*, p. 53-124 ; *Arist.*², p. 54 suiv. ; H. G. Gadamer, *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der arist. Ethik*, dans *Hermès*, LXIII (1928), p. 138-163 ; E. Bignone, *op. cit.*, *passim* et surtout II, p. 511-525 ; F. Nuyens, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, p. 90 suiv. ; P. Moraux, *Listes*, p. 28, 33-35 et 324-336 et *Le Dialogue Sur la Jus-*

d'Aristote depuis que des études ont permis d'en déceler de larges extraits dans le *Protreptique* du néo-platonicien Jamblique en particulier, est aussi celui qui permet de mieux saisir la première forme de la pensée politique d'Aristote[1]. Ce n'est sans doute pas un dialogue, comme certains l'ont pensé, mais plutôt une exhortation sous forme de lettre fictive, composée aux environs de 353[2] et adressée à Thémison, roi de Chypre, pour l'exhorter (προτρέπεσθαι) à mener la vie philosophique. Ce prince de Chypre était un de ces despotes éclairés auxquels s'intéressaient au

tice, p. 4-5 et 155-156 ; I. Düring, *Problems in Aristotle's Protrepticus*, dans *Eranos*, LII (1954), p. 139-171 et *Aristotle in the Protrepticus nel mezzo del cammin*, dans *Autour d'Aristote*, Recueil... offert à Mgr A. Mansion, Louvain, 1955, p. 81-97 ; R. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus*, Berkeley, 1957 ; R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, p. 6*-11*. Le *Protreptique* d'Aristote servit de modèle à Cicéron pour son *Hortensius* (voir H. Diels, *Zu Aristoteles' Protreptikos und Ciceros Hortensius*, dans *Archiv. f. Gesch. d. Philos.*, I (1888), p. 477-497) dont saint Augustin fut enthousiasmé (*Confes.*, III, 4). E. Bignone (*op. cit.*, I, p. 43-44) a bien noté l'influence considérable exercée par ce livre sur l'antiquité finissante et sur le début du christianisme. Voir aussi R. Cadiou, *A travers le Proptreptique de Jamblique*, dans *Rev. Ét. grecques*, LXIII (1950), p. 58-73.

1. A condition de ne pas oublier que le *Protreptique* n'est vraiment connu qu'à travers « une adaptation dans laquelle certaines parties de l'original ont pu être fortement résumées ou même en partie transformées » (P. Moraux, *Le Dialogue Sur la Justice*, p. 156).

2. Dialogue, selon V. Rose, *De Arist. libr. ord. et auctor. comm.*, p. 108, et H. Diels, *Zu Ar. Protr. und Cic. Hort.*, p. 477 suiv. ; Exhortation, selon W. Jaeger, *Arist.*, p. 54 suiv. ; *Arist.*², p. 54 suiv. ; E. Bignone, *op. cit.*, I, p. 78, n. 1 et I. Düring, *Problems in Ar. Protr.*, p. 147. Cependant ce serait un dialogue selon les opinions récentes de D. J. Allan (*The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952 et *Fragmenta aristotelica*, dans *Philos. Quart.*, III, 1953, p. 248-252) et de H. Langerbeck, compte rendu de l'article de D. J. Allan dans *Gnomon*, XXVI (1954), surtout p. 3-5. Le *Protreptique* est postérieur au discours *Sur l'Échange (Antidosis)* d'Isocrate, contre lequel Aristote polémique, selon B. Einarson, *Aristotle's Protrepticus and the structure of Epinomis, Trans. and Proceed. of the Amer. Philol. Ass.*, LXVII, 1936, p. 277-284 et A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II. *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 168. Il est antérieur à ce discours, selon P. Von der Mühll, *Isokrates und der Protreptikos des Aristoteles*, dans *Philologus*, XCIV (1941), p. 259-265 ; I. Düring, *Problems...*, p. 147, n. 2 et *Arist. in the Protrept.*, p. 85 ; et R. Stark, *Aristotelesstudien* (*Zetemata* 8), Munich, 1954, p. 14-19. Isocrate en effet, selon P. Von der Mühll, cite presque textuellement le *Protreptique* dans l'*Antidosis*, 84.

ɪvᵉ siècle les maîtres des différentes écoles, en vue d'acquérir une influence sur la politique de leur temps : ainsi Isocrate adresse une exhortation à Nicoclès[1], fils d'Evagoras, roi de Salamine de Chypre, et, en traitant des devoirs d'un bon roi, lui indique les principes d'un gouvernement juste et éclairé. Aristote, peut-être au nom de l'école de Platon, fait de même à l'égard de Thémison et, par cette *Exhortation à la Philosophie,* tranche dans un sens contemplatif une question débattue depuis le vᵉ siècle.

A ce problème des deux vies, celle du savant et du politique, Euripide faisait de discrètes allusions en songeant à Anaxagore et vantait le bonheur de « qui possède la science de la recherche[2] ». Pour Platon, citoyen d'Athènes ardemment attaché à sa patrie, l'idéal le plus élevé est celui qui unit les deux formes de vie du contemplatif et du politique[3]. Aristote au contraire, jeune provincial sans ambition politique — ni à Stagire, cité sans importance, ni à Athènes, où il est étranger —, fait, à la suite de Pythagore et d'Anaxagore[4], l'éloge de la vie contemplative comme la seule digne d'être vécue. L'homme, c'est d'abord une âme, unie contre nature à un corps comme un vivant à un cadavre, selon la coutume barbare des Étrusques, et l'âme, c'est avant tout l'intellect dont la substance est apparentée à celle des Idées éternelles qu'il contemple : seule cette âme rationnelle, qui commande à la partie irrationnelle, est immortelle[5] ; il ne peut donc y avoir de

1. Isocrate, *ad Nicoclem* (II). En publiant, en outre, son *Evagoras*, Isocrate semblait faire des affaires de Chypre son domaine particulier (voir W. Jaeger, *Arist.*, p. 53 suiv.).

2. Euripide, fragm. 910 Nauck². Sur le problème des deux vies, voir A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2ᵉ éd., Paris, 1950, p. 35-42 et aussi *La révélation...*, II, *Le Dieu cosmique*, p. 168 suiv.

3. Comme, selon Platon, la fin dernière est la réforme de la cité, le sage, après avoir reçu une longue préparation scientifique, comme le philosophe-roi de la *République* (livres VI-VII, et aussi *Lettre VII*) ou les membres du Conseil Nocturne des *Lois* (livre XII), a le devoir de retourner dans la caverne et de gouverner.

4. Jambl., *Protr.*, IX, p. 51, 6-15 Pistelli. Selon Pythagore (l. 8), le but de la vie humaine est de contempler les cieux ; le mot d'Anaxagore (l. 13) — on doit préférer d'être né et de vivre « pour contempler le ciel, les astres... le reste n'étant pas digne d'étude » — se retrouve dans l'*Éthique d'Eudème*, l. 5, 1216 a 11 suiv.

5. Voir Rose², *fragm.* 60 et R. Walzer, *fragm.* 10 b-c, p. 44 suiv. ;

vraie vie que hors du corps et, pour qui contemple les choses éternelles, gloire, honneurs d'ici-bas ne sont rien[1]. Mais en fait, comme pour un Grec la plus noble des occupations est le gouvernement des hommes et que Thémison est chef d'État, Aristote montre au prince que, même si la philosophie ne peut être sa seule occupation, elle lui sera cependant utile pour mener correctement la vie pratique et politique qui est la sienne[2].

Aristote fait ressortir dès le début la position de choix de Thémison qui a richesse et pouvoir[3], et le disciple apparaît ainsi fidèle à la pensée de son Maître : selon Platon, seuls en effet peuvent assurer le vrai bien de l'État et le bonheur de leurs sujets, les philosophes qui deviennent maîtres du pouvoir ou les chefs des cités qui par une grâce divine, s'adonnent à la philosophie, car c'est à la seule lumière de la philosophie qu'on peut reconnaître où est la justice dans la vie publique et dans la vie privée[4]. Seule,

fragm. 15, p. 60 et aussi *fragm.* 6, p. 33-34. Ainsi Aristote, comme Xénocrate, divise l'âme en une partie rationnelle, la plus haute, et une partie irrationnelle. A ces vues pessimistes sur les rapports de l'âme et du corps s'opposent d'autres passages plus optimistes, très proches de certains textes de la *Politique :* en attendant cette vie séparée qu'elle mènera aux îles des Bienheureux, où disparaissent la prudence, la justice, la force et la tempérance, l'âme ici-bas tantôt utilise (χρῆται) le corps qui est à sa disposition comme un instrument (ὑπόκειται ὡς ὄργανον), tantôt l'âme collabore avec le corps, à la manière du maître qui commande (ἄρχει), avec l'esclave, qui est commandé (ἄρχεται) et obéit ; et cette nouvelle condition de l'âme semble toute divine, comparée à celle des animaux (voir R. Walzer, *fragm.* 4, p. 27 ; 5 a, p. 28 ; 6, p. 33-34 ; 10 c, p. 45 et 11, p. 49. Il est à noter que le même thème de la collaboration de l'âme et du corps se retrouve dans l'*Antidosis*, 180, d'Isocrate. Ces thèses anthropologiques d'Aristote, encore toutes platoniciennes, sont différentes de celles qu'expose le *De Anima ;* voir à ce sujet G. Soleri, *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, Turin, 1952, p. 67 suiv. et C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, II, Leiden, 1953, n° 418 a, p. 22 suiv.). La même cruauté des Étrusques, alliée à une mollesse voluptueuse, est notée dans un fragment des *Nomima barbarica* (voir Rose², *fragm.* 608 : les Étrusques fouettaient leurs esclaves au son de la flûte).

1. V. Rose², *fragm.* 59.

2. V. Rose², *fragm.* 52 (p. 59.17 suiv.) et Jambl., *Protr.*, c. x, p. 54. 10-12. C'est le thème que développent surtout les chapitres VI (= fragm. 52 Rose²) et X de Jamblique.

3. V. Rose², *fragm.* 50.

4. Platon, *Lettre VII*, 326 a et *Rep.*, *V*, 473 d. Cette philosophie, qu'Aristote exhorte Thémison à pratiquer, marque le plus haut degré

cette science de la philosophie, illuminée par la pure contemplation, permet au gouvernant, semblable à un bon pilote, de bien orienter son action politique[1]. Ainsi la sagesse *(phronèsis)*, à laquelle toutes les autres vertus — prudence, justice, force et tempérance — le cèdent en dignité, a, selon Aristote, deux fonctions : contemplative *(théorètikè)*, elle a pour objet le monde des idées et jouit, dans cette possession de la vérité, des douceurs d'une vision béatifiante ; impérative *(épitaktikè)*, elle dirige la conduite humaine, selon les normes qu'elle a puisées dans la contemplation des idées[2].

Les politiciens ordinaires fondent leurs décisions sur les analogies de l'expérience ; aussi leurs actions sont-elles souvent sans résultats heureux et leurs institutions sans stabilité ; tout au plus suivent-ils les leçons d'Isocrate ou des Sophistes, qui se disent experts en l'*art* de la politique : en fait, ces maîtres ne sont que de purs empiriques pour qui la valeur du savoir se mesure à son utilité dans la vie pratique ; en politique, ils ne savent rien de mieux que les constitutions dites modèles (εὐνομίαι) de Sparte ou de Crète ou toute autre analogue[3]. Dans le chapitre x, Aristote affirme au contraire que la *science* de la politique (inséparable de l'éthique) a besoin de fondements philosophiques solides : la contemplation *(theoria)* des réalités premières et exactes en soi et non de leurs imitations d'ici-bas —

atteint par l'humanité, dans le développement des arts et de la culture, à partir de ces catastrophes cosmiques dont parlait déjà Platon dans le *Timée* (22 c suiv. ; voir aussi *Critias*, 109 d-110 a ; *Lois*, III, 676 a-700 a). Les hommes, en effet, au sortir du déluge, retrouvèrent d'abord les moyens de subvenir à leur existence, puis inventèrent les arts pour leur plaisir et s'adonnèrent enfin aux études libérales et à la philosophie. Sur les étapes de la civilisation selon Aristote platonisant, voir les fragments du *De Philosophia*, *infra*, p. xliv suiv.

1. V. Rose[2], *fragm.* 53 ; R. Walzer, *fragm.* 13, p. 54 suiv.

2. R. Walzer, *fragm.* 5 a-b, p. 28-31 et 4, p. 27 ; voir aussi I. Düring, *Aristotle in the Protrept.*, dans *Autour d'Aristote*, p. 89. Dans la *Lettre VI* de Platon, écrite peu après 351, deux sagesses *(sôphiai)* sont distinguées ; et de même chez Xénocrate.

3. Jambl., *Protr.*, p. 55.7-23 Pistelli ; voir Arist., *Pol.*, IV, 1, 1288 b 41 et Platon, *Rep.*, VIII, 544 c. Cette idée des Sophistes et d'autres, selon laquelle les constitutions de Sparte ou de Crète sont parfaites est rejetée, comme le note W. Jaeger, dans le *Protreptique*, parce que trop proche d'une réalité tout empirique, et dans la *Politique* au contraire, parce que déduite *a priori*.

c'est-à-dire la connaissance « de la nature elle-même (φύσις αὐτή) et de la vérité » que sont les Idées dans leur être même — donne seule à l'homme d'État les normes (ὅροι) absolues et exactes[1] d'après lesquelles il juge ce qui est juste, noble, bon et avantageux et règle ainsi son action politique[2]. Le début du livre VII (chap. I-XII) de la *Politique*, qui reprend la question du genre de vie à préférer et se fait ainsi l'écho du *Protreptique*[3], attache aussi une grande importance aux notions de Souverain Bien et de vie vertueuse pour la définition de la constitution idéale. Le régime parfait est celui qui assure la vie la meilleure pour l'individu isolé et pour la cité en commun, c'est-à-dire la vie accompagnée de vertu, avec une quantité de biens suffisante pour qu'on puisse participer aux actes conformes à la vertu[4]. Cette notion de l'homme d'État philosophe, qui,

1. Jambl., *Protr.*, p. 54.22-55.14 Pistelli (= Walzer, *fr.* 13, p. 53).

2. « La reproduction de ce qui n'est pas beau ne peut être belle » (R. Walzer, *fragm.*, 13, p. 54 suiv.). C'est en partant d'une telle formule qu'Aristote développera cette idée du livre III de la *Politique* (III, 4, 1277 a 1 suiv.), que le citoyen parfait ne se trouve que dans une constitution parfaite.

3. Voir Arist., *Pol.*, VII, 1, 1323 a 14-16. Ces chapitres VII, 1-12, semblent constituer un tout dont les liens avec le reste du livre sont assez lâches, comme l'ont noté J. Bernays (*Die Dialoge...*, p. 69 suiv.), Vahlen (*Über ein Kapitel aus Aristoteles' Politik*, dans *Sitzungsber. d. Wien. Akad.*, *Philol.-hist. Kl.*, LXXII (1872), p. 5-54, repris dans *Ges. philol. Schriften*, I, p. 177-226) et E. v. Ivanka, *Die aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders des Grossen*, Budapest, 1938. Sur l'appartenance de VII, 1-12 à la *Politique primitive*, voir W. Jaeger, *Arist.*, p. 273 suiv. ; *Arist.*², p. 268 suiv. Cette datation ancienne de l'essentiel d'un livre n'exclut pas d'ailleurs la possibilité d'importants remaniements ultérieurs.

4. *Pol.*, VII, 1, 1323 b 40-1324 a 2. C'est sur une notion abstraite, la notion de vie parfaite conforme au souverain Bien, qu'est fondée la définition de la constitution la meilleure et non sur un examen de toutes les constitutions actuellement existantes, comme l'annonce la conclusion de l'*Éthique de Nicomaque*, X, 10, 1181 b 17 suiv. D'autres rapprochements entre le *Protreptique* et le livre VII de la *Politique* ont été notés : R. Walzer rapproche, par exemple, le fragm. 3 (= Rose², 57), p. 25 n. 1 avec *Pol.*, VII, 1, 1323 a 36 suiv. : les biens de l'âme l'emportent sur les biens matériels ; le fragm. 7, p. 37 n. 1 avec *Pol.*, VII, 1, 1323 b 13 suiv., 23 suiv.; le fragm. 9 (= Rose², 55), p. 41 n. 1 avec *Pol.*, VII, 1, 1323 a 27 suiv. et 15, 1334 a 36 suiv. : la raison nécessaire au bonheur ; le fragm. 11, p. 48 n. 2 avec *Pol.*, VII, 17, 1337 a 1 ; p. 50 n. 1 avec *Pol.*, VII, 9, 1329 a 15 et 15, 1334 b 12 suiv. ; etc.

tout comme le médecin et le gymnaste, fonde son action sur une science théorique et se distingue du lot commun des politiciens par l'exactitude presque mathématique de sa connaissance des normes ultimes, fondements philosophiques de l'action politique, est encore toute proche de la conception du *Politique* de Platon et aussi, comme l'a noté W. Jaeger, de l'idéal de la science défini dans le *Philèbe*[1]. Mais de telles vues sont bien éloignées des idées que développeront plus tard l'*Éthique de Nicomaque* et les livres « réalistes » de la *Politique* : d'après certains passages de ces traités, l'expérience pratique doit s'ajouter à la connaissance « théorétique » pour ceux qui se consacrent aux affaires publiques et permettre ainsi une plus grande efficacité dans l'action[2].

1. Platon (*Philèbe*, 55 d-59 d) distingue les sciences exactes et les techniques expérimentales ; de même pour Aristote la science du politique (ou du moraliste) est du même type que la géométrie et s'oppose à l'empirisme des arts et métiers. Sur ce caractère particulier de la science politique chez Aristote, voir W. Jaeger, *Arist.*, p. 86-96 ; *Arist.*², p. 88 suiv. et A. J. Festugière, *La révélation...*, II, *Le Dieu cosmique*, p. 173 ; et aussi A. Mansion, *La genèse de l'œuvre d'Aristote*, *Rev. néoscol.*, XXIX (1927), p. 319 : la morale, ou la politique, du *Protreptique* « se rattache... à la théorie des Idées des dernières années de la vie de Platon... ; l'Idée... est objet de science pure, « l'exact en soi », le déterminé, norme et mesure dominant l'ordre moral, tout comme l'ordre de la connaissance. Ces divers détails nous ramènent donc bien au platonisme de la dernière période : mathématisation du savoir, idées-nombres et nombres mathématiques pris comme normes du réel. »

2. *Eth. Nic.*, X, 10, 1181 a 1 et 10, et aussi I, 1, 1094 b 11-27, 1095 a 5 suiv. ; comparer Jambl., *Protr.*, p. 55.1-14 Pistelli et *Eth. Nic.*, I, 7, 1098 a 26 suiv. et I, 13, 1102 a 19 suiv. ; *Pol.*, IV, 1, 1288 b 21-1289 a 7 où Aristote critique les erreurs des théoriciens de cités parfaites bâties sur des normes idéales. L'interprétation de ces fragments du *Protreptique*, faite par W. Jaeger dans un sens platonicien, a été critiquée par H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 138-164, qu'a réfuté A. Mansion, *Autour des Éthiques d'Aristote*, *Rev. néoscol.*, XXXIII (1931), p. 219-224. Voir aussi F. Dirlmeier, *Aristoteles*, dans *Festschrift Albert Stohr, Jahrbuch für das Bistum Mainz*, V (1950), p. 161-171 et I. Düring, *Aristotle the Scolar*, dans *Arctos. Acta philol. Fenica*, N.S. I (1954), p. 61-77 et *Arist. in the Protr.*, dans *Autour d'Aristote*, p. 81-97, qui ne veut pas voir de discontinuité aussi marquée entre le *Protreptique* et les traités ésotériques d'Aristote. Pour K. von Fritz et E. Kapp, *Aristotle's Constitution of Athens and related texts*, New York, 1950, p. 32-41, Aristote s'appuie moins sur l'Idée que sur la *nature*, mais, comme l'a montré W. Jaeger, il s'agit ici de la nature de Platon et non de celle dont Aristote plus tard précisera le sens. Enfin W. G. Rabi-

Le *Politique*[1], dont il ne reste que quelques fragments[2], comprenait deux livres vraisemblablement sous forme de dialogue. Aristote, qui devait jouer le rôle principal dans cet ouvrage, traitait, selon Cicéron[3], des rapports entre l'homme prépondérant *(praestans vir)* et l'État[4]. Le contenu de ce *Politique* ne peut être déterminé de façon précise ; il devait avoir quelque analogie avec le *Politique* de Platon et certaines des opinions exprimées sont voisines aussi de plusieurs passages des derniers livres de la *Politique*[5]. Dans ce dialogue, où Aristote admettait encore la théorie des Idées, il donnait les raisons de l'intérêt qu'il portait à la politique et à l'éloquence — toutes deux en particulier, permettent de se faire des amis, à condition d'avoir une certaine habileté — ; il y exposait probablement les rapports de la philosophie avec la politique et montrait à la fois la valeur de la science pour le gouvernement et tout le profit que les études philosophiques peuvent retirer d'une bonne constitution, mais ne manifestait que mépris pour les gouvernants de son temps[6]. Peut-être aussi traitait-il, comme Platon dans les *Lois*[7], d'une question qu'il devait reprendre plus tard dans le livre III de la *Politique* — celle de l'identité du parfait citoyen et de l'homme parfait, c'est-à-dire celle de l'identité de la morale individuelle et de la morale sociale et politique, — et indiquait-il comment le citoyen et l'homme d'État parfaits pouvaient

nowitz, *Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction*, Berkeley et Los Angeles, 1957, prend une position radicale et, refusant toute valeur aux reconstitutions faites par ses prédécesseurs, montre ainsi toutes les faiblesses de leurs hypothèses.

1. Diog. L. et Anon., n° 4 — Πολιτικός. Voir J. Bernays, *Die Dialoge...*, p. 53 et 153-154, n. 24 ; E. Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, p. 189 ; W. Jaeger, *Arist.*, p. 88 suiv. ; *Arist.*², p. 29, 87, 259 suiv.

2. V. Rose², *fragm.*, 78-81 ; R. Walzer, *Ar. dial. fragm.*, p. 99.

3. Cicéron, *De Fin.*, V, 4, 11 ; *ad Quint. fr.*, III, 5, 1.

4. W. Jaeger, *Arist.*, *ibid.*, suppose sans raisons suffisantes que l'allusion de Cicéron se rapporterait, non au *Politique*, mais au dialogue *sur la Justice*. Réfutation par R. Stark, *Aristotelesstudien*, Munich, 1954, p. 12.

5. V. Rose², p. 86, I, 9-11, qui rapproche Arist., *Pol.*, VIII, 5, 1340 a 7 suiv. et 7, 1342 a 14 suiv., au sujet de la κάθαρσις.

6. Voir E. Bignone, *L'Arist. perd.*, II, p. 97-102 ; E. Barker, *Polit.*, p. 385 ; P. Moraux, *Listes*, p. 31, 204, 337-338.

7. Platon, *Lois*, I, 626.

passer leur vie dans la Cité idéale et esquissait-il enfin, à la manière des *Républiques* de Platon, et de Cicéron à sa suite, leur récompense dans l'au-delà. Du deuxième livre de ce *Politique* on a conservé ce fragment : « le bien est la mesure la plus exacte[1] » de toutes choses, qui fait écho à la parole des *Lois :* « Dieu est la mesure de toutes choses[2] » ; une telle citation semble insinuer que, pour Aristote — bien éloigné alors, comme dans le *Protreptique*, des vues qu'il développera plus tard dans l'*Éthique de Nicomaque* et surtout dans les livres IV-VI de la *Politique* — la politique, de même que l'éthique, est une science uniquement normative[3].

Dans le *Sophiste*[4], imité sans doute du dialogue du même nom de Platon, Aristote considérait Empédocle comme l'inventeur de la rhétorique et Zénon comme celui de la dialectique[5], s'intéressant ainsi déjà aux « inventions » dont il parle, à plusieurs reprises, dans ses ouvrages scolaires, en particulier au livre II de la *Politique* (chap. xii).

Le dialogue *Sur la Justice* en quatre livres[6] était la plus longue des œuvres littéraires d'Aristote, mais il n'en reste que de maigres fragments[7]. Par son importance et par ses dimensions cet ouvrage tenait la place d'honneur dans les catalogues ; il devait être la réplique aristotélicienne de la *République* de Platon, qui portait le sous-titre analogue *De la Justice* (περὶ δικαίου), et avait de multiples ressemblances avec l'écrit platonicien, puisque Chrysippe le Stoï-

1. V. Rose², *fragm.* 79.
2. Platon, *Lois*, IV, 716 c.
3. L'éthique et la politique se rapprochent plus de la rhétorique que des mathématiques, selon *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 b 11-27 ; I, 13, 1102 a 23, etc.
4. Diog. L., n° 7 — Σοφιστής. Voir J. Bernays, *Die Dialoge...*, p. 50-51 et 132 ; W. Jaeger, *Arist.*, p. 31 ; *Arist.²*, p. 30-31.
5. Diog. L., VIII, 57 ; IX, 25 = Rose², 65.
6. Diog. L. et Anon, n° 1 — περὶ δικαιοσύνης ; la forme dialoguée est attestée par Rose², *fragm.* 82 = Demetr., *de Eloc.*, 28.
7. V. Rose², *fragm.* 82-90 et R. Walzer, p. 60, fr. 16. Voir J. Bernays, *Die Dialoge...*, p. 48-50 et 152 suiv. ; R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907 ; W. Jaeger, *Arist.*, p. 271 ; *Arist.²*, p. 29, n. 2 ; 30, n. 1 et 259 ; E. Bignone, *L'Arist. perd.*, I, p. 220 suiv. et 274 n. 2 ; P. Moraux, *Listes*, p. 28 et surtout la reconstitution très intéressante du même auteur, *Le Dialogue Sur la Justice*, en particulier, p. 13 à 63 et 141 à 164.

cien attaquait les deux ouvrages conjointement et que Cicéron les citait de même[1]. Cet ouvrage fut, semble-t-il, largement utilisé dans les *Éthiques* et dans la *Politique*[2]. A mi-chemin entre le platonisme et les créations plus personnelles de l'*Éthique de Nicomaque* et de la *Politique*, le dialogue *Sur la Justice* semble avoir tenu dans le développement des théories morales et politiques la place que tient le livre *Sur la Philosophie* dans le domaine de la métaphysique.

Dans cette étude de la justice considérée comme le fondement de toute société et de toute vie morale, Aristote tentait d'élaborer une vaste synthèse de ses vues sur l'homme et, en établissant, comme Platon, un parallèle entre les relations des diverses parties ou groupements de l'État et les rapports mutuels des diverses parties de l'être humain, il traitait de la justice éthique et de la justice politique. La justice individuelle était conçue comme la vertu suprême sans laquelle aucune autre ne peut se développer. Cette justice se fondait sur l'existence, entre la raison (λόγος, νοῦς) et l'appétit (τὸ ἄλογον, ὄρεξις), d'une communauté analogue à celle d'un royaume ou d'une famille ; normalement la raison commande à l'appétit, comme un bon père ou un monarque éclairé commande à ses enfants ou ses sujets, qu'il guide, et l'appétit témoigne à la raison pour ses bienfaits reconnaissance et dévouement[3] : de la soumission des désirs à la raison naît la justice, et de l'affection mutuelle des diverses parties de l'âme, l'amitié. Aristote insistait aussi sur l'excellence qui résulte de l'harmonieux équilibre et de l'accord parfait des parties constitutives de l'âme et « dépeignait le vertueux comme celui dont ces diverses parties de l'âme vivent en parfaite harmonie, en parfaite amitié ».

Dans l'examen de la justice politique qui se caractérise

1. Plutarque, *De Stoic. rep.*, 15, 1040 A suiv. (voir Rose², *fragm.* 86) ; Lactance, *Divin. Instit.*, V, 14, 3 suiv. ; 17, 4 suiv. ; *Epit.*, 50, 5-8 ; Cicéron, *de Republ.*, III, 8, 12.

2. *Pol.*, III, 6, 1278 b 30-1279 a 21 (voir I, 1, 1252 a 7-18, critique de Platon, *Polit.*, 258 e-259 c) et I, 12, 1259 a 37-1259 b 17 ; *Eth. Eud.*, VII, 6, 1240 a 8-23 ; 9, 1241 b 27-40 ; 10, 1242 a 40 suiv. ; *Eth. Nic.*, VIII, 12, 1160 b 22 suiv. ; etc.

3. Voir surtout *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 23-1103 a 7 ; *Pol.*, I, 5, 1254 b 2-9.

par l'égalité, de fait et de droit, des membres de la communauté où elle se réalise, le Stagirite distinguait d'abord, en s'appuyant sur la division des diverses parties de l'âme, trois formes fondamentales de l'autorité — ἀρχή — commandement *despotique*, *économique* (de type familial), *politique*, puis il établissait un rapport entre les types de commandement et la nature des communautés où s'exercent ces commandements ; les différents types de communautés politiques étaient distingués par les modalités de répartition des pouvoirs et le but visé par ceux qui détiennent l'autorité ; à la multiplicité des espèces de communauté et d'autorité correspondait la multiplicité des espèces de justice — δίκαιον — et les formes de l'amitié elle-même — φιλία — répondaient exactement à celles de la justice. Si, dans l'ordre de l'éthique individuelle, le vertueux apparaît comme le modèle suprême de toute association fondée sur l'amitié, dans l'ordre de l'éthique politique, l'État le meilleur est celui où une foule de travailleurs non citoyens est au service d'un petit nombre de citoyens, tous égaux dans la vertu et liés, par le fait même, de l'amitié la plus parfaite ; ces hommes, présentant des titres égaux à l'exercice du pouvoir, exercent à tour de rôle les magistratures les plus importantes et n'ont pour but dans leur gouvernement que le bien commun de la communauté qu'est cette « politie » idéale.

D'autres fragments de ce dialogue montrent qu'Aristote savait aussi se rendre compte des réalités politiques, comme il le fera si clairement dans les livres « réalistes » de la *Politique;* par exemple, dans des considérations historiques sur l'évolution politique d'Athènes, il jugeait sévèrement la démocratie extrémiste et impérialiste, cause de la décadence de la cité, et critiquait les citoyens oisifs qui passent leur journée en futilités ou qui dépensent leur argent dans des « liturgies » trop somptueuses, montrant ainsi que les régimes et les citoyens sont en général bien loin d'être parfaits[1].

Du dialogue *Sur la Noblesse* en un seul livre[2], on a con-

1. Rose², *fragm.* 82, 83, 88-89. Telles sont quelques-uns des aperçus que permet d'avoir sur le dialogue *De la Justice* le travail remarquable que M. P. Moraux lui a consacré.

2. Diog. L., n° 15 ; Anon., n° 11 — περὶ εὐγενείας ; Ptol., n° 5 lui attribue 5 livres ; voir E. Heitz, *Die verlor. Schr.*, p. 202 suiv.

servé des fragments assez importants grâce au Florilège de Stobée[1]. Plutarque a mis en doute sans raison probante l'authenticité de cet ouvrage[2], qui traitait de « l'origine et de la nature de la noblesse et du cas qu'il faut en faire[3] ». La véritable noblesse qui se définit comme une « vertu de la race[4] », se transmet à travers les générations et est présentée comme « un mélange de richesse et de vertu héréditaires » dans les livres IV et V de la *Politique*[5].

Dans le dialogue *Sur l'Éducation* en un livre[6], dont il ne reste que quelques traces[7], Aristote parlait d'inventions comme dans le *Sophiste*[8] et traitait surtout une partie très importante de la doctrine politique des Anciens : c'est, en effet, la tâche du législateur et des lois qu'il a établies de former des hommes et des citoyens bons et vertueux, comme le dit le Stagirite au livre III de la *Politique*. Cette matière de l'éducation, le philosophe l'avait abordée dans le *Protreptique* et devait la développer longuement dans les deux derniers livres de la *Politique*, en reprenant vraisemblablement plus d'une idée déjà exposée dans ses premières œuvres[9].

De l'époque de l'Académie date aussi un traité *Sur l'Amitié*[10], qui, semble-t-il, ne peut être identifié avec les

1. V. Rose², *fragm.* 91-94.
2. Plutarque, *Aristid.*, 27.
3. P. Moraux, *Listes*, p. 35-36, 263 et 269.
4. Ἀρετὴ τοῦ γένους, Rose² 92 et 94; même expression dans *Pol.*, III, 13, 1283 a 37.
5. Livres écrits plus tard : *Pol.*, IV, 8, 1294 a 21 ; V, 1, 1301 b 3 et aussi *Rhet.*, I, 5, 1360 b 34 ; voir W. L. Newman, *The Politics*, ad IV, 8, 1294 a 21 et Platon, *Théet.*, 174 e. Selon E. Barker (*Polit.*, p. 385), Aristote aurait pu utiliser le *Sur la Noblesse* dans la rédaction du livre IV.
6. Diog. L., nº 19 ; Anon., nº 18 et 172 — περὶ παιδείας ; Ptol., nº 4 lui attribue quatre livres.
7. V. Rose², *fragm.*, 62-63.
8. Invention due, en particulier, à Protagoras, Diog. L., IX, 53.
9. Selon Bignone, c'est sans doute dans cet écrit qu'Épicure aurait trouvé les théories aristotéliciennes des études libérales qu'il a lui-même combattues (*L'Aristotele perduto*, II, p. 58, n. 1 et p. 60-61). En fait Épicure a pu les tirer du *Protreptique*. Sur ce dialogue, voir aussi J. Bernays, *Die Dialoge...*, p. 133 ; E. Barker, *Polit.*, p. 386 ; P. Moraux, *Listes*, p. 39 et 258.
10. Diog. L., nº 24 — περὶ φιλίας.

chapitres sur l'amitié des deux *Éthiques*. Il est probable que l'Aristote platonisant écrivit sur un tel sujet. En effet, l'amitié, la φιλία du *Lysis*, qui chez Platon disparaît vite au profit de *l'amour*, l'ἔρως, du *Banquet* et du *Phèdre*, tient un rôle des plus importants dans l'éthique aristotélicienne et la *Politique* en fait comme une vertu civique : « l'œuvre de la politique est surtout de faire naître l'amitié et l'on dit que c'est pour cela que la vertu est utile... car les amis véritables ne commettent point l'injustice envers leurs amis; ainsi donc justice et amitié sont bien une même chose, ou bien choses très voisines ». Cette amitié, fondée sur l'instinct de sociabilité autant que sur l'amour de soi, se manifeste dans le plaisir qu'éprouve l'ami à se donner et à se sacrifier pour son ami et elle est d'autant plus durable que les amis ont plus de valeur morale ; elle doit donc être le meilleur lien social entre les membres de la cité : « l'amitié maintient la cohésion des cités ; les législateurs ont plus de soins diligents pour elle que pour la justice. En effet la concorde présente visiblement une certaine ressemblance avec l'amitié, et c'est elle qu'ils recherchent avant tout, tandis qu'ils s'efforcent avant tout de bannir la discorde, son ennemie ; ... la plus haute réalisation de la justice semble bien être une manifestation d'amitié ». Telles sont les idées que pouvait esquisser le traité *Sur l'Amitié*, qui est sans doute identique au *Ménexène* de la liste de Diogène Laërce (nº 8) et dont Cicéron dans son *De Amicitia* a peut-être conservé des traces[1].

Dans le domaine de la recherche vers laquelle nous avons vu Platon vieillissant orienter les efforts de ses disciples, l'activité d'Aristote à cette époque eut sans doute pour premiers résultats la mise en chantier des deux collections qui nous sont parvenues sous les titres de *Proverbes* et de *Nomima ;* sans parler immédiatement de ces *Coutumes barbares*, dont l'élaboration semble, pour l'essentiel, dater plutôt du séjour en Troade, nous nous bornerons ici à quelques précisions sur le premier ouvrage. Ce recueil des *Proverbes*[2], dont l'existence a été mise en doute sans

1. Voir *Eth. Eud.*, VII, 1, 1234 b 23 suiv. ; *Eth. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 22 suiv. ; et aussi *Pol.*, III, 9, 1280 b 36 suiv. et IV, 11, 1295 b 23. — P. Moraux, *Listes*, p. 42 suiv.

2. Diog. L., nº 138 — παροιμίαι.

raisons suffisantes[1], a complètement disparu[2]. Une telle collection, dont Céphisodore dans son *Contre Aristote* révèle l'existence[3], devait répondre au goût qu'Aristote, suivant en cela l'exemple de toute la tradition grecque et l'enseignement de Socrate et de Platon[4], manifesta très tôt pour les proverbes comme expressions de la sagesse ancestrale et qu'il conserva toute sa vie. C'est pourquoi, selon toute vraisemblance, il dut compléter plus tard ce travail, ainsi que de nombreuses citations de maximes tirées de ses écrits paraissent le confirmer[5] : Aristote, dans le *De Philosophia*, considère les proverbes comme des résidus de la sagesse primitive ; dans la *Rhétorique*, il montre l'importance psychologique des proverbes : ils doivent être utilisés comme témoignages par l'orateur, qui d'ailleurs fera bien de consulter des recueils de maximes ; dans le livre V de la *Politique*, il se sert librement d'un proverbe très connu et en divers endroits des *Constitutions*, il recherche encore l'origine de certaines locutions proverbiales[6].

En rassemblant des éléments de ce recueil, Aristote faisait un travail semblable à celui dont témoignent, dans le domaine du folklore et des coutumes des divers peuples, les *Nomima*. Ces deux collections, en effet, faisaient partie

1. E. Heitz, *Die verlor. Schr.*, p. 163-164 ; au contraire, E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II, 2^4, p. 109 n. 1 ; W. Jaeger, *Arist.*, p. 131-132 ; *Arist.*^{2}, p. 130. — P. Moraux, *Listes*, p. 128-129.
2. Voir cependant R. Strömberg, *Greek Proverbs...*, Göteborg, 1954, p. 28 (Aristotle) et aussi E. L. von Leutsch et F. G. Scheidewin, *Corpus Paroemiographorum Graec.*, Göttingen, 1839-1851 (Indices, s.v. 'Αριστοτέλης).
3. Athénée, II, 60 d ; voir aussi Diog. L., V, 26.
4. Par exemple, Platon, *Théet.*, 162 c ; *Lois*, VII, 818 b.
5. Voir Bonitz, *Index Aristotelicus*, s.v. παροιμία 569 b 60-570 b 57.
6. R. Walzer, *fragm.*, 8 du *De Philos.* = Synésius (I, p. 234 Krabinger) ; *Rhet.*, I, 11, 1371 b 15 suiv. ; 15, 1376 a 2 suiv. ; II, 21, 1394 b fin ; *Pol.*, V, 11, 1314 a 5 ; Rose^2, *fragm.* 513, p. 323, 7-11 et 593, p. 363-8. M. Dufour, édit. *Rhétorique*, Paris, Belles Lettres, 1932, p. 108 n. 4, pense que « dès le IVe siècle existaient des collections d'apophtegmes ». A cette époque, l'atthidographe Démon avait composé un recueil de proverbes (voir L. Pearson, *The local historians of Attica*, Philadelphie, 1942, p. 95 suiv.). La tradition de ce « goût de l'antique », selon l'expression de W. Jaeger, se perpétua dans le Lycée et Théophraste (Diog. L., V, 45), Dicéarque et Cléarque rassembleront aussi des proverbes.

des multiples recherches spécialisées auxquelles les disciples prenaient part sous la direction de Platon dans sa vieillesse et indiquaient dès ce moment, de la part d'Aristote en particulier, un désir d'inventorier toutes les données du passé pour établir sur des bases solides les différentes études qu'il allait entreprendre ensuite. Il est possible que, dès ce premier séjour à Athènes, le philosophe ait aussi commencé à réunir, avec une documentation appropriée, les bases de deux autres collections, les *Didascalies* et les *Victoires* qui correspondaient assez aux occupations possibles d'un maître de rhétorique[1]. Les dialogues et les recueils ou collections ne furent pas la seule manifestation de l'activité intellectuelle du jeune philosophe pendant son séjour à l'Académie ; dès cette période Aristote semble avoir donné des leçons sur la rhétorique, la logique et la physique dont beaucoup d'éléments et même des cours entiers se retrouvent dans certaines des traités scolaires les plus anciens. Ainsi dateraient d'avant le départ pour la Troade (348/7) peut-être les *Topiques*, le livre VII de la *Physique* et des parties importantes des livres I et II (jusqu'au chapitre 22) de la *Rhétorique ;* c'est sans doute à la même époque qu'Aristote édita les leçons de Platon sur les Idées et les Nombres, tantôt résumées, tantôt mêlées à ses vues personnelles, dans les écrits *Sur le Bien* et *Sur les Idées* où il fait une critique des fondements mêmes de l'idéalisme platonicien[2].

1. Voir F. Jacoby, *Atthis*, Oxford, 1949, p. 349 n. 5.

2. Les *Topiques*, dont les huit livres figurent sur la liste de Diogène Laërce à la fois à l'état isolé [Diog. L., 31 (Δ), 32 (E), 44 (Θ)] ou sous forme de groupes de livres [Diog. L., 58 (BΓ), 60 (ZH) et sous une dénomination collective [Diog. 4, 52 (sous le titre de *Méthodiques*) et 55 (où, par suite d'une haplographie, A s'ajoute aux sept autres livres)], sont composés de couches successives dont la partie la plus ancienne est formée des livres II à VII fortement marqués par le platonisme ; à ce sujet, voir W. Jaeger, *Studien z. Entstehungsgeschichte d. Metaph. d. Arist.*, Berlin, 1912, p. 151 suiv. ; P. Gohlke, *Untersuchungen z. Topik d. Arist.*, dans *Hermès*, LXIII (1928), p. 457-479 et P. Moraux, *Listes*, p. 54 à 69. Sur la logique, voir H. Meier, *Syllogistik des Arist.*, Tübingen, 1896-1900 ; F. Solmsen, *Die Entwicklung d. arist. Logik und Rhetorik* (*Neue philol. Untersuch.* herausg. von W. Jaeger, 4 Heft), Berlin, 1929 ; J. Tricot, trad. *Organon*, 6 vol., Paris, 1936-1939 ; I. M. Bocheński, *Elementa logicae graecae*, Rome, 1937, Sur la physique, voir E. Runner, *The Development of Aristotle illustrated from the earliest books of the Physics*,

Tels sont, brièvement présentés, les premiers travaux du Stagirite, dialogues, collections et cours, repris dans les traités scolaires les plus anciens, qui, dès la fin de l'Académie, traçaient les grandes lignes de la plupart des activités futures du philosophe ; tout cela cependant gardait encore cette allure trop théorique qui semblait la marque de l'idéalisme platonicien, mais bientôt de nouveaux événements allaient donner un autre cours à la pensée d'Aristote.

Séjours en Troade et à Lesbos (348/7 – 343/2).

La mort de Platon en 348/7 amena un changement de vie pour Aristote. Celui-ci dut être beaucoup affecté par cette disparition, car l'*Élégie à Eudème*, composée plus tard à la louange de l'homme qui, seul ou le premier des mortels, montra clairement « et par sa propre vie et par la suite logique de ses arguments que l'excellence morale et le bonheur vont de pair[1] », tout en affirmant de nouveau l'un des thèmes platoniciens du *Protreptique*[2],

Kampen, 1951. Quant aux livres I et II (1-22) de la *Rhétorique*, ils seraient contemporains des *Topiques* et du *Protreptique*, selon une hypothèse vraisemblable de I. Düring, *Aristotle the Scolar*, dans *Arctos. Acta philol. Fenica*, N.S. I (1954), p. 73 n. 4. Sur les deux écrits *Sur le Bien* (Diog. L., n° 20 — περὶ τἀγαθοῦ en trois livres) et *Sur les Idées* (Diog. L., n° 54 περὶ τῆς ἰδεάς en un livre : περὶ ἰδεῶν en deux livres des commentateurs), voir, outre L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908, H. Karpp, *Die Schrift des Arist.* περὶ ἰδεῶν, dans *Hermès*, LXVIII (1923), p. 384-391 ; P. Wilpert, *Reste verlorener Aristoteles schr. b. Alex. v. Aphrodisias*, dans *Hermès*, LXXV (1940), p. 369-396 ; *Neue Fragmente aus* περὶ τἀγαθοῦ, dans *Hermès*, LXXVI (1941), p. 225-250 ; *Zwei arist. Frühschr. über die Ideenlehre*, Regensburg, 1949 ; Mlle S. Mansion, *La critique de la théorie des idées dans le* περὶ ἰδεῶν *d'Aristote*, dans *Rev. Philos. de Louvain*, XLVII, 1949, p. 169-202 et *Deux écrits de jeunesse d'Aristote sur la doctrine des Idées*, dans *Rev. Philos. de Louvain*, XLVIII, 1950, p. 398-416 ; P. Moraux, *Listes*, p. 325 suiv.

1. Trad. A.-J. Festugière, *La révélation...*, II, *Le Dieu cosmique*, p. 220. Voir Rose², *fragm.* 673 d'après Aristoclès, dans Eusèbe, *Praep. Ev.*, XV, 2, 3. Sur ce poème, voir J. Bernays, *Rhein. Mus.*, 1878, p. 232 suiv. ; Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, 1893, II, p. 412-416 ; O. Immisch, *Philol.*, LXV (1906), p. 1-23 ; W. Jaeger, *op. cit.*, II, 1, p. 106-111 ; *Arist.*², p. 106, et *Aristotle's verses in praise of Plato*, dans *Class. Quart.*, XX (1927), p. 13 ; E. Bignone, *op. cit.*, I, p. 213-225.

2. Cf. Walzer, *fragm.* 18, p. 63, n. 1 et E. Bignone, *op. cit.*, I, p. 161 suiv. et 213 suiv.

que la vertu est la condition essentielle du bonheur, témoigne surtout de la vénération profonde du disciple fervent[1]. Deux autres faits — la destruction par Philippe, à la fin de 349, de Stagire, sa ville natale[2], et l'élection à la tête de l'Académie, comme « scholarque », de Speusippe, le neveu de Platon, qu'Aristote tenait pour médiocre et dont il n'appréciait pas les tendances philosophiques[3] — contribuèrent à provoquer chez lui une sorte de rupture presque définitive avec le passé.

En compagnie de son ami Xénocrate[4], il quitta Athènes et se rendit en Troade, vraisemblablement sur l'invitation du tyran d'Atarnée, Hermias[5]. Cet eunuque bithynien, ancien esclave d'Euboulos, s'était élevé grâce à la faveur et à l'habileté de ce banquier, maître (« dynaste ») d'Atarnée, auquel il succéda vers 351. Devenu propriétaire d'exploitations minières et de quelques villages montagnards au voisinage de l'Ida, il avait su faire reconnaître ses possessions par l'administration perse et obtenir, moyennant une contribution, le titre de prince[6]. C'est alors

1. De l'époque du séjour en Asie Mineure date aussi la lettre qu'Aristote écrivit à Philippe II, roi de Macédoine, où il manifeste son admiration pour Platon et déclare qu'il a établi chez les rois τοὺς Πλάτωνι κατὰ γένος κοινωνοῦντας (Rose², *fragm.* 654).

2. Stagire fut rasée pendant la guerre d'Olynthe (Diod., XVI, 52.9) et sa population vendue à l'encan (Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 7).

3. Voir *Eth. Nic.*, VII, 14, 1153 b 4-7 ; X, 1, 1172 a 27-b 23, où Aristote critique l'opinion de Speusippe.

4. Voir W. D. Ross, *Aristote*, Paris, 1930, p. 11-12.

5. Diog. L., V, 9, d'après Apollodore ; Dionys. Hal., *Ep. ad Ammon.*, 5 ; G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, III, p. 287, suggère comme cause possible de départ la situation devenue intenable à Athènes pour les étrangers, et surtout pour Aristote, dont les attaches macédoniennes étaient notoires, après la chute et la destruction d'Olynthe et les atrocités commises par les Macédoniens ; voir aussi P. Moraux, *Listes*, p. 338-339.

6. L'histoire d'Hermias, connue autrefois par Diodore de Sicile (Ier siècle av. J.-C.), *Bibliothèque historique*, XV, LII, 5-7 et par Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 57, dont les affirmations sont contestées, a été précisée grâce au commentaire de Didyme *sur les Philippiques* de Démosthène (édit. H. Diels-W. Schubart, V, 52 suiv.), dont le témoignage confirme l'authenticité de la *Lettre VII* de Platon (voir E. Howald, *Die Briefe Platons*, Zürich, 1923 et F. Novotny, *Platonis Epistulae commentariis illustratae*, Brno, 1930 ; les doutes de J. Souilhé, Platon, *Lettres*, Paris, Belles Lettres, 1926, ne paraissent plus justifiés maintenant), mais qui présente un personnage assez discuté. A ce

qu'il se convertit à la philosophie et voulut régner un peu comme un « despote éclairé » sur Atarnée, la patrie de Proxène, le tuteur d'Aristote, et sur les environs, qu'il avait conquis grâce à quelques expéditions alentour. A ce moment, il entra en liaison, peut-être par l'intermédiaire d'Aristote, avec deux anciens membres de l'Académie, Érastos et Coriscos[1] qui, rentrés à Scepsis en Mysie vers 350, avaient essayé d'y introduire des réformes politiques selon les vues de Platon ; celui-ci d'ailleurs adressa aux trois hommes la *Lettre VI*, qui est comme la charte de cette nouvelle communauté platonicienne et définit les rôles de chacun, dynaste et philosophes. Sur le conseil de ses amis, Hermias changea alors volontairement sa tyrannie en une forme de constitution plus modérée[2] et, après s'être concilié par une telle réforme les peuplades éoliennes de la côte, il fit passer librement sous sa domination les territoires situés au voisinage de l'Ida, le long du rivage de l'Éolide, face à l'île de Lesbos, d'Atarnée à Assos. Ainsi, guidé par

sujet, l'étude la plus solide est celle de P. Foucart, *Étude sur Didymos d'après un papyrus de Berlin*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XXXVII (1), Paris, 1906 ; on peut consulter aussi P. von der Mühll, art. *Hermias*, *Real Enc.*, suppl. Bd. III, 1918, col. 1126-1130 ; D. E. W. Worwell, *The literary tradition concerning Hermias of Atarneus*, *Yale Class. Stud.*, V (1935), p. 55-92 ; J. Bidez, *Hermias d'Atarnée*, *Acad. roy. de Belgique*, *Bull. clas. Lettres*, 5e série, XXIX (1943), p. 133-146 (repris dans *Un singulier naufrage...*, Bruxelles, 1943).

1. Diog. L., III, 46, nomme Érastos et Coriscos parmi les disciples de Platon ; selon Strabon (XIII, 54) ils étaient de Scepsis ; dans la *Lettre VI* Platon montre le grand bienfait qui résultera d'une intime union d'amitié (322 b) entre Hermias, l'homme d'État, et les deux jeunes philosophes, qui, bien qu'instruits dans la noble science des Idées (322 d), manquent néanmoins d'expérience et de science pratique. Coriscos, dont le nom est si souvent mentionné dans les œuvres du Stagirite, fut le père de Nélée, disciple d'Aristote et de Théophraste, et c'est à Scepsis, selon Strabon (XIII, 608), que furent découverts dans une cave appartenant aux descendants de Nélée, à qui Théophraste avait fait ce legs, les écrits et la bibliothèque qu'Aristote avait laissés à son successeur. Voir *infra*, p. CXCVI.

2. Voir Didyme, *in Demosth.*, V, 57 suiv. Un traité conclu entre Atarnée et Érythrées nomme Hermias et ses compagnons (οἱ ἑταῖροι) ; voir Dittenberger, *Syll.*3, p. 229 ; Tod, *Gr. Hist. Inscr.*, II, 165, date de 350 cette inscription qui, selon P. Andrews, *Class. Rev.*, N.S. 2 (1952), p. 143, n. 3, serait plus récente et postérieure à l'association des philosophes.

ses amis philosophes, Hermias réalisait en Asie Mineure, à une petite échelle, ce que Dion n'avait pu obtenir en Sicile avec l'appui de Platon.

Lorsque le dynaste d'Atarnée, selon Didyme[1], en eut assez des discours des deux philosophes, et cela peut-être assez vite, il leur donna, pour s'y établir, le port d'Assos, où vinrent les rejoindre Aristote et Xénocrate après leur départ d'Athènes.

La première école d'Aristote. Ébauche des grands travaux. **L'Éthique d'Eudème.** *Le dialogue* **Sur la Philosophie.**

C'est au cours de ces trois années (348/7-345/4) de séjour en Troade, dans ce petit cercle de platoniciens, qui n'était rien moins qu'une « colonie de l'Académie d'Athènes[2] » — la véritable Académie, pensaient-ils — que se fonda, semble-t-il, l'école d'Aristote. Le philosophe dut, en effet, y donner de vrais cours sur des sujets divers et il eut, entre autres auditeurs, son neveu Callisthène, qui devait plus tard écrire une histoire grecque[3] et devenir l'historiographe d'Alexandre dans sa campagne d'Asie, Théophraste, venu d'Érèse de Lesbos toute proche, le savant à l'esprit encyclopédique qui serait, à la mort d'Aristote, son successeur à la direction du Lycée, et aussi Nélée, fils de Coriscos et futur disciple et héritier de Théophraste. Hermias, comme voisin, vint s'instruire plus d'une fois ; mais si la philosophie aidait le despote à régner en prince bienfaisant, lui-même, dont la réussite offrait ample matière à réflexion pour les philosophes, sut leur donner une meilleure connaissance de la politique en action ; et Aristote, qui allait devenir son ami et son parent, ne fut pas le moins attentif de ses auditeurs.

Pendant ces années d'Assos, le philosophe dut enrichir de beaucoup de notions empiriques ses connaissances encore trop théoriques. Grâce à ses contacts fréquents avec le tyran

1. Didyme, *in Demosth.*, V, 60-62, avec la correction de P. Foucart, *op. cit.*, p. 133-134 : ὅτε [δὴ λόγων χορεσ]θείς, et non avec celle de H. Diels-W. Schubart, ὅτε [δὴ ὑπερησ]θείς, adoptée par W. Jaeger, *Arist.*, p. 115, n. 1 ; *Arist.*², p. 114, n. 2.

2. Voir W. Jaeger, *op. cit.*, p. 112-117 ; *Arist.*², p. 115.

3. Histoire grecque allant de la paix du Roi (386) à la Guerre Sacrée (354) ; voir F. Jacoby, *Fragm. Graec. Hist.*, II B, t. 1, nº 124, F. 1.

d'Atarnée, il put résoudre des questions particulières, comme celles du commerce de l'argent et de l'exploitation industrielle, examiner des problèmes plus généraux, tels que l'acquisition de la propriété ou la nature du pouvoir personnel et monarchique, préciser ses idées sur l'esclavage, en voyant vivre cet ancien esclave devenu prince, et même repenser le problème d'ensemble de la politique, sans doute beaucoup plus un art nourri sans cesse d'expériences concrètes qu'une science déduite de principes abstraits et intangibles, telle que l'intransigeance idéaliste de Platon le lui avait fait concevoir. De plus, comme Hermias, dont la position était difficile au voisinage de l'Empire perse, avait des relations jusqu'à la cour de Macédoine[1], Aristote fut naturellement porté à saisir l'importance des relations avec les États voisins et de la politique étrangère, dont il parle dans la *Politique* et qu'il critique Platon d'avoir négligée[2]. Et ainsi l'on comprend qu'Aristote ait abordé ou longuement traité ces divers sujets en matières économiques ou politiques dans l'ouvrage auquel peut-être il songeait déjà depuis longtemps et dont il rédigeait peu à peu certaines parties, à l'occasion de leçons données sur la politique.

Après ce long séjour à Assos, sans doute sur l'invitation de Théophraste, peut-être son ancien collègue à l'Académie[3] et maintenant son disciple, Aristote, en 345/4, se rendit à Mytilène de Lesbos et y installa une nouvelle école considérée encore comme platonicienne. Il allait passer deux années dans cette île où, probablement sous l'influence de son ami, naturaliste et botaniste autant que moraliste, comme le prouve la liste de ses œuvres[4], il dut faire connaissance avec l'œuvre encyclopédique d'Hellanicos de Mytilène, le savant curieux tout particulièrement des choses barbares, et put surtout donner plus libre cours à certaines

1. Voir G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 19-21 et G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, III, p. 319, où Hermias est considéré comme un agent de Philippe en Asie Mineure ; W. Jaeger, *Arist.*[2], p. 119, partage à peu près la même idée, mais E. Barker, *op. cit.*, p. XVII, n. 1, reste sceptique à ce sujet. Sur les relations d'Hermias et de Philippe, voir aussi W. W. Tarn, *Camb. Anc. Hist.*, VI, p. 23.
2. *Pol.*, II, 6, 1265 a 18 suiv.
3. Diog. L., V, 36.
4. Diog. L., V, 43 suiv.

tendances profondes de sa nature et s'orienter ainsi vers de nouvelles études : à ce séjour à Mytilène se rattachent en effet beaucoup de ses recherches dans le domaine de la biologie. Le résultat de ses investigations sans cesse renouvelées, ce seront plus tard les grands traités du naturaliste[1] qui, de par la multitude de leurs notations et vérifications, ne peuvent être que le fruit de la collaboration active de nombreuses équipes de chercheurs. Mais, de plus, ces recherches qui feront d'Aristote « le philosophe de la Vie » marqueront profondément son œuvre entière. Désormais dans tous les traités d'Aristote se manifestera un souci des sciences naturelles[2] et de leur méthode, assez étranger à l'Académie : dans les livres réalistes de la *Politique* de même que dans les parties les plus abstraites de ses écrits sur la logique, la physique ou la métaphysique, l'influence de la biologie se fera sentir « profonde et sans doute essentielle[3] ».

Ces cinq années d'Assos et de Mytilène paraissent avoir été remarquablement fécondes. Si l'enseignement professé à cette époque a laissé des traces importantes dans les grands traités du *Corpus aristotelicum*, les fragments des œuvres perdues nous montrent que vraisemblablement certains des dialogues sont de cette époque et que des recueils, tels que les *Coutumes barbares (Nomina barbarica)*, furent commencés, ou plutôt continués alors. Chef d'école, Aristote dut faire de véritables cours sur des sujets concernant à peu près toutes les branches de la philosophie et des sciences, bref, tout le savoir humain de son temps ; de cette période datent probablement, entre autres écrits,

1. M. P. Louis indique que les ouvrages traitant des questions de biologie occupent près du tiers de l'édition Bekker du *Corpus Aristotelicum :* « C'est dire la place de cette science dans les préoccupations d'Aristote. » (*Aristote. Les Parties des Animaux*, Paris, Belles Lettres, 1956, p. v.)

2. Cf. J. M. Le Blond, *Aristote. Traité sur les Parties des Animaux. — Aristote philosophe de la vie*, Paris, 1945, Introd., p. 8 suiv.

3. *Pol.* IV-V-VI sont vraisemblablement, dans l'essentiel, de composition plus récente que les autres. Ainsi dans *Pol.* IV, 4, 1290 b, 21-39, pour montrer la nouveauté du point de vue qui sera désormais le sien dans l'étude des phénomènes politiques et sociaux, Aristote compare l'art du théoricien qui étudie les formes politiques à celui du naturaliste qui détermine les parties nécessaires de tout être vivant et classe les espèces d'après les diverses combinaisons des organes essentiels.

en logique et en physique, les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*, les livres I à VI et VIII de la *Physique* et les traités *Du Ciel* et *De la Génération et de la Corruption*[1]. Le cours de biologie, sous sa forme primitive, aurait été composé, selon I. Düring, d'une première rédaction de l'*Histoire des Animaux* et du traité *De la Marche des Animaux*. On peut dater, en effet, de l'époque de Mytilène le noyau de l'*Histoire*, ou mieux des *Recherches sur les Animaux*, car dans ce recueil de toutes sortes de faits, directement observés ou reçus de seconde main sans grand souci de critique, on remarque que beaucoup d'observations ont été faites dans le Nord-Ouest de l'Asie Mineure et dans la région de Lesbos, et un tel ouvrage, qui devait constituer la première systématisation des enquêtes d'Aristote en biologie, se prêtait, de par sa nature, à des additions indéfinies. Un deuxième cours, datant de la fin de la même période, serait formé par les traités *De la Respiration*, *De la Jeunesse et de la Vieillesse*, *De la Vie et de la Mort*, par une première rédaction des traités *De l'Ame* et *De la Sensation*, peut-être aussi par les livres II-IV *Des Parties des Animaux*, certains éléments de *La Génération des Animaux*, et enfin les traités — en entier ou en partie — du *Mouvement des Animaux*, du *Sommeil* et des *Songes*[2].

1. Sur la logique, voir F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristot. Logik und Rhetorik* (*Neue philol. Untersuch.* herausg. v. W. Jaeger, 4 Heft) ; les *Analytiques* ne seraient pas d'un seul tenant, selon A. Mansion, *Introd. à la Phys. arist.*, 2e édit., p. 12-13. L'antériorité des *Seconds Analytiques* par rapport aux *Premiers*, affirmée par F. Solmsen, *op. cit.*, est rejetée par W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1949, Introd., p. 6-23. Sur la physique, voir A. Mansion, *Introd. à la Phys. arist.*, p. VIII et 194 suiv. ; selon E. Runner, *op. cit.*, les livres I, II (sauf 4-6), V et VI, formant la partie fondamentale du traité, dateraient des années 347-337. Le livre VIII serait le plus tardif : W. Jaeger, *Arist.*, p. 75-77 ; *Arist.*², p. 74 (il établit un lien entre le *Protreptique* et les livres I-II de la *Physique*) et F. Nuyens, *op. cit.*, p. 118-123, sont de cet avis ; selon G. Verbeke, *La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote* dans *Rev. philos. de Louvain*, XLVI (1948), p. 137 suiv., le livre VIII comprendrait deux parties (chap. 1 — et peut-être 2 — et chap. 3-10) de dates différentes, mais anciennes.

2. Selon I. Düring, *Aristotle's De Partibus Animalium. Critical and literary commentaries*, Göteborg, 1943, p. 5 suiv., le cours de biologie aurait été repris et remanié trois fois : deux fois à Assos et à Mytilène, une fois à la fin du séjour à Athènes. Voir aussi W. D. Ross,

En métaphysique, les premiers travaux d'Aristote sont exposés dans les livres A, B, Γ, K (1-8), M (9-10) et N de la *Métaphysique*[1]. En morale, les premiers cours professés se retrouvent dans l'*Éthique d'Eudème*, où les rapprochements littéraires avec le *Protreptique* sont nombreux et qui apparaît ainsi comme la première ébauche d'une morale aristotélicienne, dont l'*Éthique de Nicomaque* sera plus tard une expression beaucoup plus achevée[2].

Aristote, p. 159 suiv. et P. Louis, *Sur la chronologie des œuvres d'Aristote*, dans *Bull. de l'Assoc. Guil. Budé*, N.S. V (1948), p. 91-95 et *Aristote. Les Parties des Animaux*, Paris, Belles Lettres ; F. Nuyens, *L'évolution...*, p. 147-149 ; L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955, p. 31. Sur l'*Histoire des Animaux*, voir d'Arcy W. Thompson, *The works of Aristotle*, Oxford Transl., vol. IV, *History of animals*, Préface, p. VII, *Aristotle as a Biologist ;* dans *The Legacy of Greece*, p. 143, le même auteur dit de l'histoire naturelle « c'est Aristote qui en fit une science et lui gagna une place dans la philosophie » ; M. Manquat, *Aristote naturaliste*, Paris, 1932, p. 25-30 (caractère synthétique des *Recherches*). Sur les noms de lieux, voir H. D. P. Lee, *Place-Names and the date of Aristotle's biological works*, dans *The Classic. Quart.*, XLII, 1948, p. 61-67. Sur le mot *Histoire* au sens de « recherche », voir P. Louis, *Le mot* 'ΙΣΤΟΡΙΑ *chez Aristote*, dans *Rev. de Philol.*, XXIX (1955), p. 39-44. Sur les *Parties des Animaux*, voir I. Düring, *Arist. De Part. Anim.* ; les livres II-III et IV du *De Part. Anim.* apportent le fruit de la réflexion sur les données préalables de l'expérience et font une classification précise du monde animal. Le livre I, sorte de conférence d'introduction sur la nature, la méthode et l'intérêt de la biologie, fut sans doute rédigé plus tard ; voir J. M. Le Blond, *Aristote. Traité sur les Parties des Animaux*, Introd., p. 52 ; P. Louis, *Arist. Part. Anim.*, Introd., p. XI suiv. et *infra*, p. LXVIII, n. 1. Sur la date ancienne du *de Generatione*, voir W. Lameere, *Au temps où Franz Cumont s'interrogeait sur Aristote*, dans *L'Antiquité classique*, XVIII, 1949, p. 298 n. 1. Sur les *Petits Traités*, voir Sir David Ross, *Aristotle. Parva Naturalia*, Oxford, 1945, p. 3-18 ; H. J. Drossaart Lulofs, *Aristotelis de insomniis et de divinatione per somnum*, 1 (Philos. antiqua, II, 1), Leyde, 1947, p. IX-XLIV ; R. Mugnier, *Aristote. Parva Naturalia*, Paris, Belles Lettres, 1953, Introd. Selon L. Bourgey, *Observation...*, p. 31, les traités *De la Marche des Animaux, De la Respiration* et *Sur la Jeunesse et la Vieillesse* seraient du second séjour à Athènes.

1. Sur la *Métaphysique*, voir W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik der Aristoteles*, Berlin, 1912 et *Aristoteles*, p. 170 suiv. ; *Arist.*[2], p. 166 suiv. ; et aussi W. D. Ross, édit. *Metaphysics*, comment., 2 vol., Oxford, 1924.

2. Sur ces rapprochements avec le *Protreptique*, voir W. Jaeger, *Arist.*, p. 237 suiv. ; *Arist.*[2], p. 232 suiv. La démonstration de l'authenticité de l'*Éthique d'Eudème* et de sa date ancienne, faite par W. Jaeger *(Arist., ibid.)*, se trouve confirmée par de nouvelles comparaisons de

De même que, selon Platon dans le *Philèbe*[1], le bonheur est un mixte qui intègre sagesse et plaisir, le bonheur pour Aristote intègre sagesse, vertu, et plaisir, car la faveur des hommes va, suivant leur penchant, ou à la vie d'étude,

détail comme celles qu'a faites le R. P. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951, p. 56-64, qui montrent que la doctrine de la magnanimité de l'*Éthique d'Eudème* s'inscrit entre les *Seconds Analytiques* et l'*Éthique de Nicomaque*. Au sujet des trois *Morales (Grande Éthique, Éthique d'Eudème* et *Éthique de Nicomaque)*, transmises comme œuvres d'Aristote, de nombreux ouvrages ont été écrits, outre celui de W. Jaeger en 1923. Dès 1841, la *Grande Éthique* avait été reconnue comme inauthentique par L. Spengel dans *Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften*, et le fut jusqu'en 1924, où H. von Arnim, dans *Die drei aristotelischen Ethiken, Sitzungsber. Akad. Wiss. Wien. Philos. hist. Kl.*, 202, 2 (1924), défendit l'authenticité de cet écrit, le premier cours de morale d'Aristote antérieur à l'*Éthique d'Eudème* [et confirma sa position dans *Die Echtheit der Grossen Ethik des Aristoteles, Rhein. Mus.*, 76 (1927)], et provoqua une polémique dont les étapes furent résumées par A. Mansion dans *Autour des Éthiques attribuées à Aristote, Rev. néo-scol. Louvain*, XXXIII (1931), p. 80-107, 216-236 et 360-380. La thèse de l'inauthenticité de la *Grande Éthique* fut exposée dans l'ouvrage fondamental de R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin, 1929 et confirmée, en particulier, par O. Brink, *Stil und Form der Pseudo-aristotelischen Magna Moralia*, diss. Ohlau, 1933 ; K. Berg, *Die Zeit der Magna Moralia, Wiener Studien*, 52 (1934), p. 142-147 ; K. Deichgräber, *Original und Nachahmung. Zu Ps.-Aristoteles Magna Moralia..., Hermès*, LXX (1935), p. 106 ; et surtout Fr. Dirlmeier, *Die Zeit der Grossen Ethik, Rhein. Mus.*, 88 (1939), p. 214-233. Au contraire, E. Elorduy, *Los Magna Moralia de Aristoteles*, dans *Emerita*, 7 (1939), p. 6-70 ; P. Gohlke, *Die Entstehung der arist. Ethik, Politik, Rhetorik. Sitzungsber. Akad. Wien.*, 223,2 (1944), p. 11-78 ; M. Hamburger, *Morals und Law...* ; W. Masellis, *Nuovi argomenti per l'autenticità della « Grande Etica »*, dans *Riv. di filol. e di istruz. class.*, N.S. 32 (1954), p. 168-188. Le R. P. R. A. Gauthier, *L'Eth. à Nic.*, p. 62*-63*, n. 168, fait une mise au point détaillée au sujet des trois Morales. Voir aussi sur l'*Éthique d'Eudème* le travail plus ancien de E. Kapp, *Das Verhältniss der eudemischen zur nikomachischen Ethik*, Diss. Frib. im Br., 1912. Le R. P. A. J. Festugière (*Aristote, le Plaisir*, Paris, 1946, Introd., p. xxx) parle de l'*Éthique d'Eudème* comme d'une « ébauche aristotélicienne de l'*Éthique de Nicomaque* ». Grâce à l'obligeance de M. A. Dain, qui a bien voulu intervenir en ma faceur, j'ai pu insérer ces quelques précisions sur la morale d'Aristote, que m'a fournies le beau travail des RR. PP. R. A. Gauthier et J. Y. Jolif — *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain-Paris, 1958, Introduction par R. A. Gauthier — dont j'ai eu connaissance après la rédaction de cette introduction.

1. Platon, *Philèbe*, 27 c suiv. ; 59 e suiv.

qui met son idéal dans la sagesse, ou à la vie de jouissance, qui met le sien dans le plaisir, ou enfin à la vie politique, dont le véritable idéal n'est pas les honneurs, que recherche le politicien ordinaire, mais la vertu, que peut pratiquer l'homme d'État. La tâche du moraliste, ou du politique, qui prétend conduire les hommes au bonheur, est donc de dégager par un examen critique la composante que chacune de ces vies apporte à la constitution du mixte qu'est le bonheur. Ceci explique la structure même de l'*Éthique d'Eudème*, qui permet de saisir sous leur aspect originel certains des grands thèmes autour desquels s'est formée la pensée morale d'Aristote, et aussi sa pensée politique ; car bon nombre des problèmes, abordés dès ce premier cours, qui sembleraient du ressort de la politique uniquement, n'en revêtaient pas moins un aspect moral : la vie privée et la vie publique, en effet, étaient dans bien des cas encore à peine distinguées à cette époque.

Après une introduction sur le bonheur en général, où la déduction des trois genres de vie à partir des trois sortes de biens semble faite à la manière du *Philèbe*[1] et où la méthode de la morale, fondée principalement sur le raisonnement, est toute proche de la conception de la morale-géométrie du *Protreptique* (livre I), des séries de cours se succèdent sur les éléments de bonheur que révèlent la vie politique (c'est-à-dire la vertu sous différentes formes : livres II-III-IV), la vie d'étude (c'est-à-dire la sagesse : livres V-VIII et VI et la vie de jouissance (c'est-à-dire le plaisir : livre VI, chap. 12-15) ; ce premier exposé sur la morale est terminé par une série de leçons sur l'amitié (livre VII), qui, souvent proches du *Lysis* de Platon, reflètent sans doute certaines des idées du dialogue *De l'Amitié*, mais sont aussi toutes voisines de certaines vues de la *Politique ;* elles n'ont d'ailleurs qu'un lien assez lâche avec le reste du livre[2]. Telles sont, schématiquement pré-

1. Platon, *Philèbe*, 66 a suiv.

2. Les livres IV-V-VI de l'*Éthique d'Eudème* sont les livres V-VI-VII de l'*Éthique de Nicomaque*. Le livre VIII de l'*Éthique d'Eudème*, selon L. Spengel (*Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften*, p. 499-504), F. Susemihl (*Aristotelis quae feruntur Magna Moralia*, Leipzig, 1883, p. xiv-xv) et H. von Arnim (*Die drei aristotelischen Ethiken*, p. 96) seraient des fragments de la rédaction primitive du livre V (= *Eth. Nic.*, VI) ; dans ce livre VIII, la *sophia*,

sentées, les grandes divisions de cette *Éthique d'Eudème* qui, sur bien des points, semble répondre à une nouvelle notion de l'homme.

D'ailleurs dans les travaux de cette période d'Assos et de Mytilène on voit, en plus d'un endroit, Aristote se détacher de Platon et de nouvelles conceptions du monde de la matière et des êtres vivants se faire jour peu à peu. De même qu'apparaît pour la première fois dans le livre I de la *Physique* la théorie hylémorphique — selon laquelle la matière *(hylè)* et la forme *(morphè)* sont considérées comme les deux principes qui, unis à titre de puissance et d'acte, composent la substance[1] —, de même Aristote commence à « penser l'âme en biologiste[2] ». En politique, au contraire, où la vieille division des parties de l'âme répond mieux à sa théorie des formes de commandement, Aristote semble rester plus proche de la pensée platonicienne.

Certaines idées et même certains passages de la *Politique* remontent vraisemblablement à ce séjour à Assos ; des chapitres entiers des livres II, III, VII et VIII gardent en effet une allure philosophique à la manière de Platon. Partant d'une certaine notion de l'homme et du citoyen, Aristote déduit les grandes thèses de sa philosophie politique — fondements de la propriété et du pouvoir (ἀρχή), but de la communauté politique, formes du gouvernement, institutions des divers régimes, etc. — et fait une première esquisse de la structure de l'État idéal, à la manière des grands dialogues platoniciens ; les rapports étroits de ces livres avec l'*Éthique d'Eudème* semblent confirmer l'ancienneté de ces parties[3]. Sans doute Aristote critique-t-il sur-

c'est-à-dire, la philosophie, principe de la vie contemplative, est la fin en vue de laquelle la sagesse pratique, liée aux vertus morales, organise sa vie (*Eth. Eud.*, VIII, 3).

1. La théorie hylémorphique ne sera appliquée aux êtres vivants et au composé humain que plus tard dans le livre I du *De Partibus Animalium* et dans le *De Anima*.

2. Sir D. Ross, *Aristotle. Parva Naturalia*, Oxford, 1955, p. 12, appelle la période d'Assos et de Mytilène, « the biological period ». Selon R. A. Gauthier, *op. cit.*, Introd., p. 26*, « l'âme réside dans le cœur comme dans une acropole, d'où elle fait régner dans tout le corps l'ordre, grâce auquel chaque organe accomplit sa fonction propre ».

3. Cf. Bendixen, *Philologus*, vol. X (1856), p. 575 suiv. ; Von der Mühll, *De Arist. Eth. Eud. auctoritate*, diss. Göttingen, 1909 ; F. Nuyens,

tout dans le livre II certaines des vues qu'exposent la *République* et les *Lois*, mais il n'en reste pas moins entre ces dialogues et la *Politique primitive*, l' « Urpolitik » de W. Jaeger, des similitudes frappantes d'expression et de pensée. Un bon exemple nous en est fourni par le début du livre VII (chap. I-XII), où Aristote, attachant une grande importance à des notions de morale, définit le régime parfait comme celui qui assure la vie la meilleure pour l'individu isolé et pour la cité en commun, et indique que le législateur vertueux a pour tâche de veiller à ce que « chaque individu participe à la vie la meilleure et au plus de bonheur possible[1] ». C'était aussi le rôle du bon gouvernant dans la cité platonicienne.

Cependant Aristote semble avoir fait dès ce moment une première critique des vues platoniciennes sur l'État idéal, et des fragments des œuvres perdues, datant de l'époque d'Assos, témoignent de l'influence décroissante du platonisme dans la pensée du Stagirite. Le dialogue en trois livres *Sur la Philosophie*[2] fut l'un des premiers ouvrages publiés où le Stagirite montrait son indépendance à l'égard de Platon, en émettant des doutes sur la doctrine des Idées[3]. Dans cet écrit publié entre 347 et 345, le philosophe s'exprime sur un ton différent de celui des dialogues comme

op. cit. ; p. 194-197 ; comp. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 b 5 suiv. et *Pol.* VII, 13, 1332 a 10, 21 ; *Eth. Eud.*, VII, 15, 1248 b 26 suiv., VIII, 3, 1248 b 26 suiv., 1249 a 12 et *Pol.*, VII, 13, 1332 a 21 suiv. ; *Eth. Eud.*, II, 11, 1227 b 19-23 et *Pol.*, VII, 13, 1331 b 26-38 ; *Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 a suiv. et *Pol.*, III, 6, 1278 b 21-30. E. Zeller dans *Hermès*, XV (1880), p. 553-556 comp. *Eth. Eud.*, II, 1, 1218 b 32 suiv. et *Pol.*, VII, 1, 1323 a 23, b 18, b 27 ; et *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 a 33 et *Pol.*, VII, 8, 1328 a 35.

1. Voir A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, p. 183.

2. Diog. L., nº 3 — περὶ φιλοσοφίας — Mgr A. Jannone émet des doutes sur la forme dialoguée du *De Philosophia*, dans *I Logoi essoterici...*, p. 29.

3. Voir R. Walzer, *Arist. fragm.*, *de Philos.*, *fragm.*, 11, p. 73. Le traité *Des Idées* de la même époque fait une critique détaillée de cette doctrine des Idées. Voir S. Mansion, *La critique de la théorie des Idées dans le* περὶ ἰδεῶν *d'Aristote*, dans *Rev. Philos. Louvain*, XLVII (1949), p. 169-202 ; P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, 1949 ; S. Mansion, *Deux écrits de jeunesse d'Aristote sur la doctrine des Idées*, dans *Rev. Philos. Louvain*, XLVIII (1950), p. 410 ; W. G. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus*.

l'*Eudème* et le *Protreptique*, plutôt empreints de pessimisme, et manifeste une confiance en lui-même que seule peut expliquer la possession d'une doctrine et d'une méthode déjà toutes personnelles sur certains points : W. Jaeger voit même dans ce dialogue le « discours-programme » de la nouvelle école d'Assos. Des travaux récents[1] permettent de se faire une idée assez précise du contenu de cet ouvrage important. Le premier livre devait esquisser un tableau de l'évolution des idées philosophiques depuis les origines jusqu'à Platon, sous la forme d'une « Archéologie » à la manière de Thucydide[2], qui garde encore sur plus d'un point un caractère platonicien ; le deuxième livre faisait une critique de la théorie platonicienne des Idées et des nombres idéaux et le troisième présentait une vue d'ensemble du système théologique et cosmologique d'Aristote.

Plus d'un trait de l'exposé du livre I, tel que les fragments nous permettent de le reconstituer, concernent l'étude des origines de la cité et se retrouve dans divers livres de la *Politique*[3]. Partant de l'idée platonicienne, déjà exprimée

1. Sur le dialogue, voir W. Jaeger, *Arist.*, p. 125-170 ; *Arist.*², p. 124 suiv. ; E. Bignone, *op. cit.*, I, p. 227-272 ; II, p. 335-538 ; F. Nuyens, *L'évolution...*, p. 75 suiv., surtout p. 100-106 ; A.-J. Festugière, *La révélation...* II, *Le Dieu cosmique*, p. 219-259 ; P. Wilpert, *Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander v. Aphrodisias*, dans *Hermès*, LXXV, 1940, p. 385-396 et *Die aristot. Schrift Über die Philosophie*, dans *Autour d'Aristote*, Louvain, 1955, p. 99-116 ; P. Moraux, *Listes*, p. 30-31 et 327-334 ; H. D. Saffrey, *Le περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées-nombres*, Leyde, 1955 ; R. A. Gauthier, *L'Éth. à Nic.*, p. 5*-10*. Le R. P. A. J. Festugière est partisan de la même date que W. Jaeger ; voir aussi H. D. Saffrey, *op. cit.*, p. 13, n. 2. F. Nuyens, *L'évolution...*, p. 100-106 et P. Wilpert, *Die arist. Schr. Über die Philos.* rapportent ce traité à la fin du séjour d'Aristote à l'Académie, peu avant la mort de Platon (348/7) ; P. Moraux, *Listes*, p. 339, reste indécis sur ce point. Une telle date conviendrait mieux à ce que dit J. Philopon (*In Anal. Post.*, 243, 20-21) au sujet d'une opposition doctrinale entre Platon et Aristote — il rapporte que, du vivant même de Platon, Aristote s'opposait au dogme des Idées — et expliquerait la boutade du vieux Maître : « Aristote a rué contre nous, comme les poulains ruent contre leur mère » (Diog. L., V. 2 ; cf. Élien, *V. H.*, IV, 9).

2. Thucyd. I, 1-21 ; « Archéologie », voir E. Bignone, *op. cit.*, II, p. 341.

3. Par ex., Arist., *Pol.*, II, 8, 1269 a 5 ; VII, 10, 1329 b 27-32.

dans le *Protreptique*[1], de catastrophes cosmiques, qui à intervalles réguliers font périr l'humanité à quelques exceptions près, le philosophe décrivait la lente remontée de ce petit reste vers la civilisation et la culture ; un passage de J. Philopon d'après Aristote aide à marquer les différentes étapes de cette pénible ascension[2]. Échappés au déluge qui, selon la légende, eut lieu sous Deucalion et qui fut terrible sans pourtant avoir fait périr tous les hommes, des pâtres vivant sur les pentes des montagnes retrouvèrent peu à peu les divers degrés de la sagesse[3], d'abord par l'acquisition progressive des moyens de subvenir à leurs besoins essentiels, puis par l'invention, sous l'inspiration d'Athèna, des arts qui contribuent à la noblesse et à l'ornement de la vie. A un troisième stade, portant « leur regard sur l'organisation de la cité, ils inventèrent les lois et tous les liens qui assemblent les parties d'une cité ; et

1. Arist., *Protreptique* : Rose[2], *fragm.* 53 (= R. Walzer, *fragm.* 13) ; Platon, *Timée*, 22 c suiv. ; *Critias*, 109 d-110 a ; *Lois*, III, 676 a-700 a ; etc.

2. J. Philopon, commentaire sur l'*Isagoge* de Nicomaque de Gérasa, éd. R. Hoche, Leipzig, 1864, p. 1.8-2.42 ; voir I. Bywater, *Journ. of Philol.*, VII, 1877, p. 64 suiv. et A. J. Festugière, *op. cit.*, appendice I, p. 587 suiv. ; W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta selecta*, Oxford, 1955, p. 76 suiv.

3. Dans le *De Philosophia*, les proverbes étaient considérés comme les survivances d'une sagesse primitive, ayant échappé à cause de leur brièveté et de leur justesse (Rose[2], *fragm.* 13 = R. Walzer, *fragm.* 8, d'après Synésios : ... ἐγκαταλείμματα, περισωθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα) aux grands cataclysmes qui anéantirent partiellement l'humanité, et les Mages, comme des tenants de cette sagesse antique, plus anciens que les Égyptiens (Rose[2], *fragm.* 6 et 34 = R. Walzer, *fragm.* 6). Dans un passage de la *Politique*, écrit beaucoup plus tard (VII, 10, 1329 b 31 suiv.), les Égyptiens, au contraire, sont les plus anciens de tous les hommes et Aristote admet que les mêmes inventions ont pu être faites une multitude de fois dans l'immensité du temps (10, 1329 b 25 suiv.). Cette « éternité du temps » se retrouve dans les *Météorologiques*, œuvre plus récente, où les cataclysmes de l'archéologie platonicienne ont maintenant fait place à un processus naturel d'évolution de la Terre, auquel est liée l'évolution de l'humanité et qui s'accomplit graduellement suivant un ordre et un cycle déterminé dans l'infinité du temps (*Meteor.*, I, 14, 351 a 18 suiv. ; 352 a 32 suiv.). Cette infinie succession de siècles explique l'oubli dans lequel sont tombés les peuples du passé et les premiers habitants des cités (*Meteor.*, 14, 351 b 8 suiv. ; 352 b 15 suiv. et II, 3, 356 b 30 suiv.). Au sujet des hommes du passé et des cataclysmes, voir aussi *Pol.*, II, 8, 1269 a 4 suiv.

cette invention encore, ils la nommèrent « Sagesse » : c'est de cette sagesse que furent pourvus les Sept Sages qui précisément inventèrent les vertus propres au citoyen ». Puis, poursuivant leur démarche, les hommes s'avancèrent jusqu'aux derniers stades de la civilisation et connurent d'abord la Sagesse des « Physiciens, savants dans les choses de la nature, et enfin la Souveraine Sagesse, connaissance des objets divins, hypercosmiques et totalement immuables[1] ». D'autres extraits du même ouvrage confirment que maintenant Aristote a rejeté la théorie des Idées, qui était encore impliquée par l'argumentation du chapitre x du *Protreptique* et dont la critique, faite dans le livre II du *De Philosophia*, est le prélude de celle qu'expose le livre A de la *Métaphysique*[2].

A la même période peuvent se rattacher les Extraits de la *République*[3] en deux livres et ceux des *Lois* en deux ou trois livres[4]. L'existence des extraits de la *République* est confirmée par une remarque de Proclus[5], mais on ne possède aucun renseignement sur l'autre ouvrage[6] ; ces deux écrits, semble-t-il, ne s'accompagnaient d'aucun commentaire. Comme la critique du platonisme tient une place importante dans la *Politique*, Aristote a pu juger nécessaire de faire ces extraits à l'intention de ses élèves, ou même pour lui. C'est peut-être ces extraits qui ont servi de base aux exposés plus détaillés du livre II, relatifs à quelques thèses de la *République* (chap. II-V) et des *Lois* (chap. VI) de Platon, et au sujet desquels E. Bornemann a souligné l'inexactitude et l'injustice même de certains des jugements portés[7], et

1. Trad. A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 223.
2. V. Rose, *fragm.* 8-9 ; cf. *Métaph.*, A, 9, 990 a 32-993 a 10. Au sujet de cette rupture avec le platonisme, J. Zürcher, *Aristoteles' Werk*, p. 25 suiv., est d'un autre avis.
3. Diog. L., n° 22 ; Ptol., n° 15. Diog. L., V, 43 fait mention aussi parmi les œuvres de Théophraste d'un *Épitomé de la République* en deux livres, que Rose croit identique à celui d'Aristote ; cf. P. Moraux, *Listes*, p. 41.
4. Extraits en deux livres (Anon. n° 23 ; Ptol. n° 15) ou en trois (Diog. L. n° 21).
5. Selon Proclus (Rose[2], *fragm.* 180-181 = Proclus, *In Rempub.*, p. 350, 8.12 suiv. Kroll), Aristote aurait déclaré ἐπιτέμνεσθαι τὴν πολιτείαν.
6. Voir P. Moraux, *Listes*, p. 40.
7. E. Bornemann, *Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie*,

à celui du livre V sur la théorie des révolutions où, après une critique exacte du « nombre géométrique », le philosophe, sans prêter attention au sens suggéré[1], interprète, comme le note E. Barker, indépendamment du contexte, une phrase de Platon qu'il détache de l'argumentation mathématique qui l'explique[2].

D'une époque voisine de celle du dialogue *Sur la Philosophie* peut être datée une autre œuvre perdue, qui montre bien chez Aristote ce goût de la recherche que l'on a vu se manifester dès son séjour à l'Académie. L'existence d'une collection, en quatre livres, de *Coutumes barbares*, mentionnée sous plusieurs formes uniquement dans le Catalogue Anonyme, est bien attestée par Varron, Cicéron, Apollonius et Athénée[3]. Les quelques fragments conservés[4] confirment le caractère descriptif de ce recueil déjà noté par Cicéron et permettent de préciser un peu le contenu de cette collection classée par peuples. Dans ces textes qui concernent la Carie (604-05), l'Afrique (606), l'Étrurie (607-08), Rome (609-10), les Scythes[5], Aristote, tantôt curieux des antiquités ou des choses du folklore et même de l'ethnographie, rapporte des traits de mœurs et décrit des institutions sociales (604 — pleureuses à gages de Carie ; 607-608 —

Philologus, 79 (= neue Folge 33), 1923 : Politik — p. 70-111 et 113-158 ; Nomoi — p. 234-257. Le chap. VI sur les *Lois* serait authentique et, d'après la langue et le contenu, d'origine tardive ; quant à la critique de la *République* (chap. I-V), Aristote semble l'avoir faite sans avoir le texte sous les yeux.

1. Platon, *Rep.*, VIII, 546 a.

2. Aristote, *Pol.*, V, 12, 1316 a 14 suiv. ; E. Barker, *Polit.*, p. 251, n. 3.

3. Anon., nº 131, 185 et 186 — Νόμιμα βαρβαρικά — ; Varron, *de lingua latina*, VII, 70 ; Cicéron, *de Fin.*, V, 4, 11 ; Apollonius, *Hist. mirab.*, 11 (= Rose², *fragm.* 605) ; Athénée, I, 23 D (= Rose², *fragm.* 607). Selon E. Heitz (*Die verlor. Schr.*, p. 252 suiv.), F. Susemihl (*Jahresbericht*, LXXV (1893), p. 66) ; E. Zeller (*Philos. Gr.*, II, 2⁴, p. 105, n. 3), W. Jaeger (*Arist.*, p. 350-351 ; *Arist.²*, p. 328 et P. Moraux (*Listes*, p. 130-131) les *Nomima* de l'Anonyme se confondent avec les *Nomoi* (Lois) du Catalogue de Diogène Laërce, nº 140.

4. Rose², *fragm.* 604-610. A ces fragments il faut probablement ajouter, selon P. Moraux, le texte d'un papyrus de Flinders-Petrie (I, IX, p. 29 — Mahaffy, Dublin, 1891 ; voir H. Diels, *Sitzber. d. Kgl. preuss. Akad. Wiss. Berlin*, 1891, p. 837).

5. Dans le fragment de Didyme (édit. H. Diels-W. Schubart, IV, 14).

mœurs dissolues des Étrusques), tantôt fait de l'histoire mythologique et même s'intéresse à la politique ou donne des indications sur les ressources et la faune des pays (609 — origines gréco-troyennes de Rome[1], 610 — prise de Rome par les Gaulois ; 605-606 — notations d'un ethnographe sur les caractéristiques des Machlyes et d'un naturaliste sur les scorpions de Carie). Les recherches érudites, dont les résultats devaient être consignés dans les *Nomima*, sont donc voisines par leur objet à la fois des préoccupations de l'Académie, quand Platon préparait ses *Lois* et que son disciple rassemblait sa collection de *Proverbes*, et des préoccupations d'Aristote, quand il menait ses minutieuses recherches sur la faune des côtes de Troade ou de Lesbos[2]. Et ainsi le Stagirite dut commencer à accumuler les matériaux de ce recueil, lorsque Platon vieillissant portait, comme on l'a vu, l'attention de ses disciples vers les lois et les coutumes des divers peuples, et il a vraisemblablement rassemblé l'essentiel de sa documentation pendant les années d'Assos et surtout de Mytilène, dans ce pays où l'œuvre de l'historien de Lesbos, Hellanicos de Mytilène, connue sur place, pouvait mieux orienter son enquête sur les us et coutumes des Grecs et des Barbares, tandis que l'étude précise d'une faune côtière abondante satisfaisait la passion naissante du naturaliste. Ces *Nomima*, fruit de patientes investigations, faites en collaboration avec Théophraste, selon le témoignage de Philodème[3], ont d'ailleurs pu ensuite occuper encore une partie des loisirs du philosophe en Macédoine, avant de faire l'objet d'une rédaction, peut-être assez tardive, comme le voudrait W. Jaeger, pour qui Aristote n'aurait eu de goût pour ce type de recherches — la « Kleinforschung » — qu'après avoir atteint sa pleine maturité[4].

Tous ces travaux et ces recherches dans des domaines

1. Selon E. Barker, *Polit.*, p. 387, Aristote, dans ce passage, devait donner un tableau de la vie sociale et constitutionnelle à Rome vers 350.

2. Comme les *Nomima*, l'*Histoire des Animaux* semble s'intéresser particulièrement à la Carie (voir Bonitz, *Ind. Arist.*, s.v. Καρία : *Hist. An.*, III, 11, 518 a 35 ; V, 15, 547 a 6 ; IX, 29, 607 a 16 ; X, 48, 631 a 10 suiv. (V, 15, 548 a 14 — suspect).

3. *Vol. Rhet.*, II, p. 57 Sudhaus.

4. W. Jaeger, *Arist.*[2], p. 325.

déjà fort divers durent, pour un temps, laisser place à de nouvelles occupations qui s'offraient à l'activité du philosophe.

Séjour en Macédoine (342-336). Aristote et Alexandre.

En 343/2, vraisemblablement par suite de vieilles relations macédoniennes de sa famille ou de sa notoriété de penseur, déjà grande dès la quarantième année, ou encore sous l'influence d'Hermias, qui négociait alors secrètement avec Philippe une alliance contre la Perse, Aristote fut préféré au vieil Isocrate et à ses deux disciples, Isocrate d'Apollonie et Théopompe, et aussi à Speusippe[1], le neveu de Platon, et appelé à Pella, capitale de la Macédoine, pour se charger de l'éducation d'Alexandre, alors âgé de treize ans. Attachant, comme le prouve la *Politique*, une grande importance à la formation des futurs souverains et hommes d'État et trouvant sans doute ainsi un nouveau champ d'expérience pour la mise en application des théories platoniciennes ou de sa doctrine propre, il accepta l'invitation. « Au reste, comme le dit G. Glotz, nul n'était mieux préparé que le génial encyclopédiste à ouvrir à un esprit éveillé et ardent les horizons les plus divers[2]. » Aristote partit donc pour la cour de Macédoine, accompagné de son ami Théophraste et ainsi s'acheva le séjour à Lesbos, « les années les plus heureuses de sa vie[3] ».

Au château royal de Miéza, proche de Pella, pendant trois ans, Aristote allait être le précepteur d'Alexandre ; son influence toute de modération dut en particulier s'opposer sans cesse à celle d'Olympias, mère du jeune prince et « femme à qui toute modération était inconnue[4] », pour

1. Voir G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, III, p. 322. Isocrate, après ses premières *Lettres à Philippe*, en avait écrit, au début de 343, une nouvelle qui traitait de l'éducation des princes (*Lettre V à Alexandre*) ; voir G. Mathieu, *Lettres d'Isocrate*, Paris, 1924. Speusippe, dans une lettre à Philippe soutenait les droits de la Macédoine sur Amphipolis et Ambracie. Voir aussi Bickermann-Sykutris, *Speusipps Brief an König Philipp* (*Berichte d. Sächs. Akad. Philol.-hist. Kl.*, t. LXXX, III, 1928).
2. G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 40.
3. D'Arcy W. Thomson, *The Legacy of Greece*, p. 144.
4. W. W. Tarn, *Camb. Anc. Hist.*, VI, p. 353 ; sur l'éducation d'Alexandre, voir G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 39 suiv. ;

apprendre la maîtrise de soi à cet adolescent qui plus tard malgré de croissants accès de brutalité et de cruauté, — brusque explosion de sa race — n'en gardera pas moins, tel un second Achille, un intense désir de vertu *(arétè)*, harmonieux épanouissement d'une personnalité exceptionnelle. L'éducation du jeune Alexandre, fondée comme celle de tout enfant grec sur la *mousikè*, fut nourrie de la poésie d'Homère, des Tragiques, d'Euripide surtout, et des Lyriques, de Pindare[1] entre autres, et donna une large place aux exercices physiques : le cavalier incomparable que devait être le prince montre que son précepteur eut soin de former son corps en même temps que son esprit. Pour son élève, dit-on, Aristote révisa le texte de l'*Iliade* et c'est à cette période que remontent vraisemblablement les premières études des *Difficultés Homériques*[2].

Dans la paisible retraite proche du Nympheion de Miéza, sans porter préjudice à la culture générale traditionnelle, le philosophe dut faire une large part aux autres disciplines. « Morale, dialectique, rhétorique..., métaphysique, sciences physiques et naturelles, médecine, géographie, il enseigna de tout un peu à son pupille[3] », qui plus tard, surtout au cours de la campagne d'Asie, saura montrer une curiosité universelle. En particulier, Aristote n'oublia pas la politique et discuta certainement avec son élève des devoirs du sage législateur et de l'art subtil du bon gouvernant, cher à l'école de Platon. Estimant sans doute déjà, comme il l'exprimera plus tard en certain passage de la *Politique*, que la Grèce pouvait dominer le monde, si elle était politiquement une[4], il dut, comme fils d'une famille ayant vécu à la cour de Macédoine, s'accoutumer à l'idée d'une Grèce unie sous la monarchie macédonienne : la Macédoine en

G. Radet, *Alexandre le Grand*, Paris, 1931, p. 24 suiv. ; P. Cloché, *Alexandre le Grand*, Neuchâtel, 1953, p. 11 suiv. ; Ph. Merlan, *Isocrates, Aristotle and Alexander the Great*, *Historia*, 3 (1954), p. 60-81.

1. Lors de la destruction de Thèbes en 335 Alexandre ne fit épargner que les temples et la maison de Pindare.

2. La révision du texte aboutit à « la fameuse recension de l'*Iliade* ἐκ τοῦ νάρθηκος ». Sur les *Difficultés Homériques*, voir *infra*, p. LVII et Rose², *fragm.* 142-179.

3. G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 40.

4. *Pol.*, VII, 7, 1327 b 20-33 ; voir M. Defourny, *Aristote...*, p. 496 suiv.

effet, avec sa ceinture d'États vassaux, était depuis la paix de Philocrate (346) le plus puissant des États continentaux du monde hellénique. Pour mener à bien la difficile conciliation des principes d'une royauté patriarcale dominant un peuple de grands propriétaires et de ruraux, pliés depuis des siècles à l'obéissance[1], avec les libertés jalousement défendues des cités démocratiques à la population urbaine si entreprenante, seul devait apparaître au philosophe comme facteur d'union le roi absolu, le *pambasileus*, maître de tout[2] mais n'ayant rien d'un tyran[3], qui par sa vertu *(arétè)* si parfaite est un dieu parmi les hommes[4] et dont la figure, esquissée à la fin du livre III, est sans doute, beaucoup plus qu'une réminiscence théorique des discussions de l'Académie, une évocation de ce portrait d'Alexandre qu'Aristote imaginait à Pella : avec ce futur roi seul les Grecs unis pourraient établir leur domination en Orient sur les ruines de l'empire perse, que Philippe, dès cette époque, projetait de conquérir. Tel était sans doute le sens vers lequel s'orientait cet enseignement, grâce auquel se forma la pensée politique du jeune prince. Plus tard, dans un horizon agrandi à l'échelle du monde connu, l'élève conquis par les mœurs de l'Orient et dépassant les leçons du Maître voudra réconcilier les peuples et égaliser les races[5] : ses audaces provoqueront alors l'opposition d'Aristote, trop persuadé de la supériorité des Grecs sur les Barbares, et sur les Asiatiques en particulier, faits pour la servitude et la tyrannie[6]. Mais à Pella tous les espoirs étaient encore permis avec le jeune prince.

Si, dans le domaine de la politique, le royal élève ne resta pas toujours fidèle à l'enseignement donné, des faits nous montrent qu'Aristote pendant son préceptorat avait su éveiller la curiosité scientifique du prince et l'intéresser au progrès de la science aussi bien qu'à Homère et à l'art de bien dire. Alexandre, qui, durant sa campagne d'Égypte,

1. P. Cloché, *op. cit.*, p. 12.
2. *Pol.*, III, 14, 1285 b 29 suiv.
3. *Pol.*, IV, 10, 1295 a 18.
4. *Pol.*, III, 13, 1284 a 10. Ce « dieu parmi les hommes » se trouvait déjà chez Platon (*Polit.*, 303 b ; *Lois*, IX, 879 c).
5. Plutarque (*Fort. Alex.*, I, 8) rappelle l'intention qu'avait Alexandre de rassembler tous les hommes en un même peuple.
6. *Pol.*, III, 14, 1285 a 20-21 ; VII, 7, 1327 b 27.

enverra une mission scientifique au Soudan pour étudier le régime des crues du Nil à la demande d'Aristote[1], attribuera plus tard, selon la tradition, huit cents talents sur son butin d'Orient pour les recherches du philosophe et dès le début de la conquête associera savants et soldats afin que la science, dans des domaines tels que la géographie, l'anthropologie, la zoologie, la botanique, etc., profite des progrès de l'armée dans ces immenses territoires encore inexplorés ; c'est ainsi que le neveu et disciple d'Aristote, Callisthène, chargé par le prince de relater les hauts faits de la campagne d'Orient pour servir à une histoire du règne, recueillera avec d'autres savants des informations et des spécimens pour les travaux scientifiques et sociologiques d'Aristote[2].

Divers événements douloureux ou joyeux marquèrent le séjour d'Aristote en Macédoine. En 342/1, il apprit la mort d'Hermias. Celui-ci, tombé par trahison aux mains des Perses, à la joie de Démosthène[3], fut conduit à Suse. Mis à la torture, il refusa de livrer aucun secret sur son alliance avec Philippe. Condamné à mort, il sut néanmoins, avant d'être crucifié, dire comme adieu à ses amis qu'il n'avait fait « rien de lâche ni d'indigne de la philosophie[4] ». Aristote, sous le coup d'une émotion profonde composa pour célébrer la mémoire de son ami l'épigramme dédicatoire de la statue d'Hermias à Delphes[5] et un hymne à la déesse *Arétè* (la Vertu), vierge dont la force secrète fit supporter de si grands maux dans ses épreuves à Héraklès

1. Voir J. Partsch, *Das aristot. Buch « Über das Steigen des Nil »*, dans *Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wissen., philol.-hist. Kl.*, Bd. XXVII, N. 16, Leipzig, 1910, p. 553-600 ; et aussi W. D. Ross, *Aristote*, p. 20 ; W. Jaeger, *Arist.*[2], p. 331, n. 2 ; P. Moraux, *Listes*, p. 253-254.

2. Voir Pline, *Hist. Nat.*, 8, 16, et aussi W. W. Tarn, *Camb. Anc. Hist.*, VI, p. 359-360 ; E. Barker, *op. cit.*, Introd., p. XVIII et XIX et S. Schiffer, *Aristote à Athènes et Callisthène à Babylone*, dans *Rev. Ét. Anc.*, XXXVIII (1936), p. 273-276.

3. Demosth., *4e Phil.*, 32 ; voir G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, III, p. 329, 437 et IV, I, p. 20.

4. C'est l'interprétation des faits d'après les dires de Théopompe, qui est hostile à Hermias, et de Callisthène qui, au contraire, fait son panégyrique ; selon Hermippe, Hermias mourut en prison. Ces trois témoignages sont rapportés par Didyme, *in Demosth.*, VI, 15 ; voir P. Foucart, *Étude sur Didymos...*, p. 40-44.

5. Rose[2], *fragm.* 674.

et dont l'amour passionné conduisit jusque dans l'Hadès Achille, Ajax et Hermias à l'amitié indéfectible[1]. Parmi les parents et amis d'Hermias qui, au moment de sa chute, vinrent se réfugier à la cour de Macédoine, il y avait sa jeune sœur, Pythias. Aristote, se conformant en partie au souhait qu'il exprime dans la *Politique* sur l'âge du mariage, épousa vers 340, à quarante-quatre ans environ, cette femme rendue plus touchante par ses malheurs, mais dont la sagesse et la bonté ne purent défendre le philosophe des calomnies dont il fut victime à propos de cette union jugée sans doute inopportune[2]. Aristote perdit sa jeune femme peu de temps après la naissance d'une fille, nommée elle-même Pythias. Chargé de cette enfant en bas âge, il se remaria avec une Stagirite, Herpyllis, qui lui donna un fils Nicomaque, le futur éditeur, en collaboration avec Théophraste, de l'*Éthique de Nicomaque*[3].

Vers la même époque, en 339, un autre événement allait rappeler un passé plus lointain à l'ancien disciple de Platon. Une tradition[4] rapporte qu'à la mort de Speusippe, neveu et successeur du Maître, l'Académie songea à choisir Aristote comme scholarque, montrant ainsi que

1. Rose², *fragm.* 675 ; Diog. L., V, 7 ; Wilamowitz, *Arist. und Ath.*, p. 403-412 ; W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 117 suiv. ; C. M. Bowra, *Class. Quart.*, XXXII, 1938, p. 182-189 ; J. Bidez, *Hermias d'Atarnée*, dans *Bull. Ac. Roy. de Belg.*, *Cl. de L.*, XXIX, 1943, p. 133 suiv. Callisthène, le neveu d'Aristote, avait lui-même composé un *Éloge d'Hermias*.

2. Rose², *fragm.* 663 ; selon Strabon, XIII, 11, 54 et Diog. L., V, 3, Pythias était la nièce d'Hermias (et sa fille adoptive) ; voir P. Moraux, *La composition de la vie d'Aristote chez Diogène Laërce*, dans *Rev. Ét. Grecques*, LXVIII (1955), p. 138 ; sur l'âge du mariage, voir *Pol.*, VII, 16, 1335 a 29.

3. Sur les mariages d'Aristote, voir Eusèbe, *Praepar. evang.*, XV, 2 (*P.G.*, XXI, 1300-1301), selon Aristoclès d'après une lettre à Antipater ; et aussi Diog. L., V, 3 ; Herpyllis est considérée à tort comme une courtisane par Hermippe (Athénée, *Deipn.*, XIII, 589 c), comme une concubine par Timée (Diog. L., V, 1 et *Vita Menag.*, ed. Rose², p. 10). Les dispositions testamentaires prises par Aristote (Diog. L., V, 12-16) sont une preuve de l'affection qu'il avait témoignée à Pythias et de la reconnaissance qu'il avait pour le dévouement d'Herpyllis.

4. Tradition rapportée par l'*Academicorum philosophorum index Herculanensis*, col. VI, p. 38 (Mekler) ; cf. à ce sujet Ph. Merlan, *The successor of Speusippos*, dans *Trans. of the Amer. Philol. Ass.*, vol. LXXVII, 1946.

tout lien n'était pas rompu entre elle et le philosophe; seul son éloignement d'Athènes empêcha Aristote de prendre la succession de Speusippe à la direction de l'École ; Xénocrate prit donc sa place et ce fut sans doute la cause de la rupture définitive du philosophe avec l'Académie.

Par suite des nécessités politiques, Alexandre s'éloigna peu à peu de son Maître. Dès l'été de 340, Philippe, ayant achevé la pacification des Balkans, part en campagne contre Périnthe et Byzance et confie à son fils, âgé de seize ans, la régence du royaume de Macédoine[1] ; le jeune homme, à la suite d'une expédition faite à ce titre contre une peuplade thrace, fonde sa première colonie militaire, Alexandropolis. En 338, à Chéronée, le prince se lance avec la cavalerie de l'aile marchante de son armée contre le bataillon sacré des Thébains. Peu après, Philippe, dont la victoire consacrait l'hégémonie macédonienne sur la Grèce continentale, envoie son fils, accompagné de deux de ses principaux généraux, comme ambassadeur à Athènes pour y apporter les ossements des guerriers tombés sur le champ de bataille[2]. A cette date, Alexandre a pris définitivement contact avec les réalités politiques et n'a plus le même besoin de son précepteur ; de fait, il ne semble plus y avoir désormais de liens étroits entre le Maître et son illustre élève, de plus en plus souvent absent de Pella. Mais pendant ce séjour à la cour de Macédoine naquit, peut-être par suite d'une similitude de caractère, une amitié qui devait durer jusqu'à la mort, entre Aristote et Antipater[3]. Ce général, qui avait accompagné Alexandre dans son ambassade et que les Athéniens avaient honoré en lui conférant à cette occasion le droit de cité et la proxénie[4], devait, peu d'années

1. Plutarque, *Alex.*, 9 ; cf. Diod. Sic., XXI, 77. Selon G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, III, p. 437 et IV, I, p. 41, le préceptorat prit totalement fin dès cette date de 340.

2. C'était le temps où le vieil Isocrate écrivait à Philippe victorieux pour le remercier d'avoir réalisé cette union des Grecs, qui était, comme condition de la lutte contre la Perse, le rêve de toute sa vie (*Lettres*, III, 1-6) ; voir G. Mathieu, *Isocrate, Philippe et les Lettres à Philippe*, p. 47 suiv.

3. Diogène Laërce, V, 11 ; voir E. Zeller, *Phil. Gr.*, II, 2^4, p. 34 suiv. ; Wilamowitz, *Arist. u. Ath.*, I, p. 337 suiv. ; Kaerst, dans *R. E.*, s.v. Antipatros 12.

4. Plutarque, *Dem.*, 22.

après, être désigné comme régent du royaume par Alexandre pendant la campagne du prince en Asie[1] et devenir, de ce fait, le plus important des Hellènes d'Europe. C'est à Aristote qu'Antipater confia l'instruction de son fils, Cassandre, et celui que le philosophe désignera comme son exécuteur testamentaire, ce sera le général, cependant destitué de ses fonctions en 324 par suite des intrigues d'Olympias[2].

Au cours de ces années passées en Macédoine, Aristote plus d'une fois dut songer à Stagire et l'un de ses vœux les plus chers fut exaucé, quand il put, grâce à l'appui du roi et de son fils, faire rebâtir sa ville natale, détruite neuf ans plus tôt[3]. Les difficultés ne manquèrent pas : Aristote s'en plaignit, mais enfin « après de longs efforts, il put donner des lois à sa patrie reconstruite et passer pour son second fondateur[4] ». Lorsque l'activité politique croissante d'Alexandre lui laissa de plus en plus de loisir, il dut séjourner dans sa bourgade natale avec le petit groupe qui l'avait suivi en Macédoine, puisque Diogène Laërce nous apprend que Théophraste, son disciple et ami, possédait en ce lieu une propriété[5]. C'est même là sans doute qu'Aristote resta jusqu'en 335/4 avant de retourner à Athènes, où il n'eût reçu à cette époque qu'un accueil hostile dans une cité en guerre ouverte avec Philippe[6].

Durant ses dernières années de séjour en Macédoine, Aristote, outre ses travaux entrepris, déploya une activité de législateur et de diplomate, comme nous permettent de le déduire les auteurs anciens de biographies et de commentaires. En plus de la confection des lois de Stagire, les talents du législateur eurent chez le philosophe de bonnes occasions de se manifester : c'est sans doute de Stagire que date l'origine des recherches qu'il allait poursuivre de longues années durant et dont le résultat serait la collection

1. Voir G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 59.

2. Plutarque, *Alex.*, 74 ; voir Diog. L., V, 11 et H. Strassburger, dans *R. E.*, s.v. Olympias 5.

3. Rose², *fragm.* 657, d'après Dion Chrysostome ; voir H. Nissen, *Die Staatsschriften des Aristoteles*, *Rhein. Mus.*, XLVII, 1892, p. 167 ; Oberhummer dans *R. E.*, s.v. Stageiros.

4. P. Moraux, *Listes*, p. 341.

5. Diog. L., V, 52 ; Théophr., *Hist. Plantarum*, III, 11, 1 ; IV, 16, 3.

6. Ainsi s'expliquerait mieux l'allusion du fragment 669 Rose².

des 158 constitutions de cités grecques ou de peuples barbares. D'autre part, après la victoire de Chéronée, Philippe eut à organiser la confédération des États de la Ligue de Corinthe : pour établir un régime qui les réunît tous, « il fallait rectifier des frontières, créer des statuts, déterminer des obligations et des droits, tâche difficile[1] », qui exigeait force et adresse à la fois, mais aussi cette information précise qu'Aristote dut fournir, grâce à ces « avis motivés » qui formeront la base de ses *Dikaiomata*.

Les Épicuriens blâmaient Aristote d'avoir fait bon marché de ses exhortations à la vie contemplative du *Protreptique* pour se mêler de politique et de diplomatie[2]. Une telle critique doit viser particulièrement l'époque du séjour en Macédoine. En effet, comme le note P. Moraux[3], « non content d'examiner sous leur aspect théorique les problèmes du gouvernement et de l'administration des États, le philosophe paraît avoir profité de sa situation » pour intervenir plus activement dans la politique ou « pour chercher à résoudre lui-même certaines questions d'ordre pratique ». Ainsi, lorsque Philippe invita les confédérés à une lutte contre la Perse (printemps 337), que seul son assassinat (été 336) allait retarder, Aristote, à l'inverse d'Isocrate, tenta de détourner le roi de cette expédition en Asie[4]. Mise à part cette intrusion dans les grands problèmes de l'heure, l'activité politique d'Aristote se manifesta surtout en faveur de nombreux particuliers, auxquels il rendit service en les recommandant par ses lettres à des rois[5], et aussi parfois en faveur de cités, dont il fit en sorte de résoudre les difficultés diplomatiques. C'est ainsi qu'il serait intervenu, en 340, dans un conflit entre Athènes et Philippe à propos de Selymbria, comme en témoignaient des *Lettres relatives aux Sélymbriens* et des *Lettres à Démocrite*[6]

1. P. Moraux, *Listes*, p. 342.
2. Philodème, *Vol. Rhet.*, II, 36 suiv., p. 50-64 Sudhaus ; voir E. Bignone, *op. cit.*, II, p. 97-102.
3. P. Moraux, *Listes*, p. 341.
4. Philodème, *Vol. Rhet.*, II, 56, 15, p. 61 Sudhaus. Voir S. Sudhaus, *Arist. in der Beurtheilung d. Epikur u. Philod.*, *Rhein. Mus.*, XLVIII, 1893, p. 559 ; et sur Isocrate, partisan de la lutte contre la Perse, voir G. Mathieu, *Isocrate, Philippe...*, p. 47 suiv. et *supra*, p. LIV, n. 2.
5. Rose[2], *fragm.* 665.
6. Diog. L., V, 22 suiv., liste, n° 144.

et, entre 338 et 336, à un autre propos[1]. Une autre intervention du philosophe en faveur d'Érèse, la patrie de Théophraste, aurait eu lieu vers 337, lorsque la tyrannie y fut abolie à la suite de l'entrée de Lesbos dans la confédération de Corinthe[2].

Cette participation assez active à la vie politique, prétexte à la condamnation par Épicure des philosophes qui consentent à vivre auprès des souverains[3], n'empêcha pas Aristote de reprendre bientôt ses travaux habituels et même d'étendre le champ de ses recherches. De l'époque du séjour en Macédoine date un certain nombre d'ouvrages : des écrits qui sont le fruit de l'enseignement ou des conseils donnés au prince macédonien, tels que les *Difficultés Homériques*, le dialogue *Sur les Poètes* et l'exhortation *Sur la Royauté*, et des recherches liées à son activité ou à ses études politiques, comme les *Dikaiomata*, les *Catalogues* et les *Constitutions*. Les *Difficultés Homériques*[4] en six livres, dont il reste des fragments nombreux[5], devaient être un commentaire littéraire et philologique, fait par le « véritable créateur de la philologie » au dire de W. Jaeger[6], auquel s'ajoutaient des notations historiques et politiques ; ainsi Aristote, comparant des civilisations différentes comme dans la *Politique*, note les survivances, à la manière de Thucydide dans son *Archéologie :* les coutumes antiques sont celles des barbares de nos jours[7] ; ailleurs, à propos de l'organisation politique, il indique qu'au temps d'Homère le peuple ne pouvait qu'assister aux délibérations : seuls les chefs avaient le droit d'agir[8]. Le dialogue *Sur les Poètes*[9], en trois livres — où Aristote, à la suite d'une fréquentation

1. Rose², *fragm.* 655 ; voir E. Zeller, *Philos. Gr.*, II, 2⁴, p. 26, n. 2.
2. Ps.-Démosth., *Traité avec Alexandre,* 7, 10 ; voir G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, III, p. 373 ; E. Zeller, *Philos. Gr.*, II, 2⁴, p. 26, n. 1.
3. Voir E. Bignone, *op. cit.*, II, p. 541, n. 1.
4. Diog. L., n° 118 ; Anon., n° 106 et 147 — Ἀπορήματα Ὁμηρικά.
5. Rose², *fragm.* 142-179.
6. W. Jaeger, *Arist.*, p. 350 ; *Arist.*², p. 328. Cet ouvrage d'Aristote devait ouvrir la voie aux savants travaux de la critique des Alexandrins.
7. Rose², *fragm.* 160 ; voir, p. ex., Thucydide, I, 66 ; Arist., *Pol.*, I, 2, 1252 b, 19 suiv. ; II, 8, 1268 b 39 suiv.
8. Rose², *fragm.* 158 ; voir Arist., *Eth. Nic.*, III, 5, 1113 a 7 suiv., où le peuple semble même ne pas jouir de ce droit.
9. Diog. L., liste, n° 2 — περὶ ποιητῶν.

assidue des poètes, réhabilitait la poésie, condamnée par Platon — contenait une critique de la théorie des Idées et traitait des rapports entre la poésie et l'éducation, sur lesquels il devait revenir dans les livres VII et VIII de la *Politique*. Tout en esquissant une poétique nouvelle, le philosophe parlait aussi d'origines et d' « inventions » d'ordre littéraire et citait la victoire d'Empédocle à Olympie, décelant peut-être ainsi un intérêt voulu pour la chronologie olympique[1].

Vers la fin du préceptorat ou lorsqu'Aristote « s'apprêtait à prendre possession de sa haute charge », il écrivit pour celui qui devait être « le plus grand des rois et des colonisateurs grecs[2] » un ouvrage en un livre *Sur la Royauté*[3], dont il ne reste que deux courts fragments. C'était, au témoignage de Cicéron[4], une exhortation, du genre du *Protreptique* ou du *Nicoclès* d'Isocrate, adressée à un prince encore très jeune et qui demandait des conseils. D'après la critique qu'Épicure a faite de cet écrit dans une œuvre portant le même titre, on peut supposer qu'Aristote y traitait de la formation littéraire des princes et du rôle des philosophes qui veulent bien vivre comme conseillers des rois[5] ; mais surtout, il est très vraisemblable de penser, avec W. Jaeger[6], que, en s'appuyant sans doute sur des exemples tirés de l'histoire[7] et en opposant les mauvais princes à ceux qui, enflammés du désir de la vraie renommée, acquièrent une gloire éternelle[8], le Maître donnait à son royal élève des conseils d'ordre moral et politique[9] en vue d'assurer l'effi-

1. Rose², *fragm.* 70-76 ; voir A. Rostagni, *Il Dialogo aristotelico* περὶ ποιητῶν, *Riv. di Filol.*, LIV, 1926, p. 433-470; LV, 1927, p. 145-173 et L. Alfonsi, *Sul* περὶ ποιητῶν *di Aristotele, Riv. di Filol.*, LXX, 1942, p. 193-200 ; selon D. de Montmollin, *La Poétique d'Aristote*, Neuchâtel, 1951, le dialogue *Sur les Poètes* daterait du séjour d'Aristote à l'Académie.
2. W. D. Ross, *Aristote*, p. 13 ; voir W. Jaeger, *Arist.*, p. 271-272 ; *Arist.*², p. 259 ; L. Robin, *Aristote*, p. 6 et 15 ; P. Moraux, *Listes*, p. 38 et 341.
3. Diog. L., Anon. 171 — περὶ βασιλείας.
4. Cic., *ad Att.*, XII, 40 et XIII, 28.
5. Voir E. Bignone, *op. cit.*, I, p. 541, n. 1.
6. W. Jaeger, *Arist.*, p. 271-272 ; *Arist.*², p. 259.
7. Rose², *fragm.* 647.
8. Cic., *ad Att.*, XIII, 28.
9. « Honesta », Cic., *ad Attic.*, XII, 40.

cacité de son pouvoir, et que le jeune monarque, en demandant à son ancien précepteur de publier ces pensées politiques, indiquait clairement son intention de gouverner ses États selon ces règles[1] ; cela expliquerait la réflexion d'Alexandre que rapporte la *Vita Marciana* : « Je n'ai pas régné aujourd'hui, car je n'ai fait de bien à personne[2]. » La préparation de ce mémoire donna certainement au philosophe une occasion d'approfondir, de rénover et d'enrichir les idées traditionnelles sur la royauté et aussi de faire une première classification des diverses formes de la monarchie, dont profiteront les développements de la fin du livre III de la *Politique* (chap. XIV-XVIII)[3] : ces exposés, par leur précision et leur étendue, sont très différents des simples notations faites sur les autres formes de gouvernement (aristocratie, oligarchie et démocratie), dont les notions semblent alors à peine élaborées[4].

Le recueil des *Dikaiomata*[5] réunissait sans doute des documents juridiques[6], mais surtout avait pour but de discuter les « revendications des cités », présentées sous la forme d'exposés des thèses rivales au sujet de leurs droits

1. Voir les indications d'Ammonius, ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τοῦ 'Αλεξάνδρου, Rose², p. 408, l. 12 et παιδεύων αὐτὸν ὅπως δεῖ βασιλεύειν, *ibid.*, 646, et aussi W. Jaeger, *Arist.*², p. 259, n. 3.
2. Rose², *fragm.* 646.
3. Par ex., *Pol.*, III, 14, 1284 b 35 suiv. ; 17, 1288 a 32.
4. Sur le même sujet, on possède une lettre traduite en arabe (Rose², p. 408 ; J. Lippert, *De epistula pseudo-aristotelica* περὶ βασιλείας, Berlin, 1891), qui, selon H. Nissen (*Die Staatsschriften...*), partisan de l'authenticité de ce document, « aurait été envoyée par Aristote à Babylone en 323, pour éclairer Alexandre sur ses devoirs de roi » (P. Moraux, *Listes*, p. 136, n. 9). En fait, c'est un faux qui provient toutefois d'un original grec (voir la recension de F. Susemihl dans *Jahresber.*, LXXV, 1893, p. 111-113 et B. Keil, *Die Solonische Verfassung in Aristoteles Verfassungsgeschichte Athens*, Berlin, 1892, p. 128 suiv.
5. Diog. L., nº 129 ; Anon., nº 120 — Δικαιώματα πόλεων ; voir Rose², *fragm.* 612-614, auxquels il y a lieu d'ajouter les indications du papyrus de Philodème (*Vol. Rhet.*, II, p. 57 Sudhaus) et du fragment de Madrid de la *Vita Marciana* (Cod. Matrit. 4676 — olim N. 9), étudié par A. Tovar, *Para la formación de la Vita Marciana de Aristóteles...*, dans *Emerita*, XI, 1, 1943, p. 180-200 ; voir P. Moraux, *Listes*, p. 122-123.
6. Selon G. Mathieu, édit. *Const. d'Ath.*, Paris, Belles Lettres, 1930, introd., p. VI.

historiques sur les territoires contestés[1] » et d'établir ainsi, grâce à l'étude de cas de droit international, « une sorte de jurisprudence », applicable en général dans les différends entre les cités grecques. Deux des fragments conservés concernent des contestations de frontières entre l'Attique et la Béotie. Un troisième fragment (614), relatif aux revendications de Tarente dans une guerre entre cette ville et les barbares, montre qu'à l'occasion le recueil débordait les frontières de la Grèce propre et indique, grâce à une allusion à la campagne faite en 333 par Alexandre le Molosse dans le Sud de l'Italie[2], que le travail dans son ensemble ne put être achevé qu'après 330, pendant le dernier séjour d'Aristote à Athènes[3]. D'autres repères chronologiques, fournis par la *Vita Marciana* et par le papyrus de Philodème, permettent d'apporter de plus amples précisions. Selon la *Vita Marciana*, les *Dikaiomata* (en fait, le début de ces recherches juridiques) seraient antérieurs aux premières études sur les *Constitutions* et Philippe de Macédoine, grâce à ces documents sur les revendications territoriales des cités, put mettre un terme aux querelles entre les Grecs. Philodème, d'autre part, parlant de travaux d'Aristote, faits en collaboration avec Théophraste, nomme, outre les *Constitutions* et les *Dikaiomata*, attribués au Maître, des *Lois* et un écrit *Sur les conjonctures favorables*, attribués au disciple et indique par là que toutes ces recherches devaient être contemporaines[4]. Ainsi ce recueil, dont

1. Un *dikaioma* est pour Aristote « la réparation d'un acte injuste ». *Eth. Nic.*, V, 10, 1235 a 9 suiv. ; voir H. Nissen, *Die Staatsschriften...*, p. 161 suiv. ; E. Barker, *Polit.*, append. V, p. 387 « claims or pleas ».

2. G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, III, p. 417 suiv.

3. Ce fragment 614 mentionne, comme exemple historique manifestement ancien, cette campagne d'Alexandre de Molosse. Or Eschine, dans le *Contra Ctesiphontem*, 242, fait allusion, comme à un événement tout récent, à la mort d'Alexandre à Cosenza en 330 : le travail d'Aristote était donc notablement postérieur au discours d'Eschine. Voir Wilamowitz, *Arist. u. Ath.*, I, p. 305 ; W. Jaeger, *Arist.*, p. 350-351 ; *Arist.*², p. 328.

4. D'ailleurs, ces *Dikaiomata* dépendaient aussi de la « conjoncture favorable », du καιρός, auquel Aristote fait quelques allusions dans le *Corpus* (voir Bonitz, *Ind. Arist.*, s.v. καιρός : *Eth. Nic.*, II, 2, 1104 a 8 et surtout *Pol.*, V, 6, 1306 b 9 et 10, 1312 b 25, passages d'origine récente). Mais c'est Théophraste qui a donné toute son ampleur à ce point de doctrine et l'a systématiquement utilisé dans ses *Mesures politiques pour les conjonctures favorables* (Πολιτικὰ πρὸς τοὺς καιρούς)

les premiers matériaux furent réunis, selon A. Tovar, lors du séjour d'Aristote à l'Académie, aurait été repris, modifié et complété plusieurs fois, comme d'autres collections d'Aristote, et publié seulement dans les dernières années[1].

Dans des passages de la *Rhétorique* en particulier où sont cités en exemple Empédocle, l'*Antigone* de Sophocle et le rhéteur Alcidamas, qui tous trois, par leurs paroles ou par leurs écrits, affirment qu'au-dessus de la loi changeante des hommes il y a une loi naturelle immuable[2], la notion de *dikaioma* est précisée et ainsi peut se dégager l'idée d'une loi internationale, fondée sur l'équité, telle que les précédents juridiques permettent de la définir. Ces textes montrent que le travail d'Aristote pouvait avoir toute son utilité surtout après Chéronée (338), dans ces années où le Synédrion de la Ligue de Corinthe jouait le rôle de Haute-Cour pour les États membres, soumis en fait à Philippe[3], son président. Le roi de Macédoine devait, dans les querelles entre les cités grecques, imposer son arbitrage en se fondant sur un droit coutumier, dont Aristote pouvait lui fournir les grands principes, grâce à ce travail de jurisprudence ; et cela explique que le Macédonien, ayant mis fin à ces différends, comme le rapporte la *Vita Marciana*, ait pu prononcer ces mots : « j'ai fait le bornage de la terre de Pélops » (ὥρισα γῆν Πέλοπος)[4].

en quatre livres (Diog. L., V, 45) et dans son περὶ καιρῶν (*ibid.*, 50), dont on possède de nombreuses traces (voir P. Moraux, *Listes*, p. 117, n. 17 et Fr. Dirlmeier, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrast*, dans *Philologus*, Suppl.-Bd. XXX, 1, 1937, p. 8. A propos de ce καιρός, dont Aristote et Théophraste à sa suite tenaient si grand compte, il est intéressant de noter que Sully, d'après ses *Économies Royales*, comme le plus réaliste des politiques, proposait au roi Henri IV des mesures qui devraient être exécutées « peu à peu, selon les temps, les occasions et les dispositions des esprits ».

1. A. Tovar, *Para la formación...*, p. 191 et H. Nissen, *Die Staatsschr.*, p. 168-171 et 191.
2. Voir Bonitz, *Ind. Arist.*, s.v. δικαιώμα et *Rhet.*, I, 13, 1373 b 1 suiv. ; 1374 a 26 suiv. ; 1374 b 19 suiv.
3. Voir G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, III, p. 364 suiv. ; 373.
4. Voir H. Nissen, *Die Staatsschr...*, p. 168 suiv. et P. Moraux, *Listes*, p. 123, n. 3 ; sur les conventions et pactes passés par les Grecs avec Philippe, voir G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, III, p. 364 suiv. et C. Roebuck, *The settlement of Philip II with the Greek States in 338 B.C.*, dans *Class. Philol.*, XLIII (1948), p. 73-92.

Cette participation plus active — quoique de manière assez indirecte — à la vie politique de son temps, telle que nous la révèlent les *Dikaiomata* par exemple, cessa bientôt pour Aristote avec l'assassinat de Philippe (été 336) et l'accession au trône de son fils Alexandre. La Macédoine ne put alors retenir longtemps encore le Stagirite et celui-ci retourna en Attique, lorsque les circonstances devinrent plus favorables.

Second séjour à Athènes. Le Lycée (335-323). État politique et social d'Athènes. Lycurgue.

En effet, dès qu'elle apprit l'assassinat de Philippe, la Grèce se révolta, mais Alexandre, ayant à peine accédé au trône de Macédoine, mit fin à toute tentative de soulèvement : à l'automne 335, Thèbes est rasée pour servir d'avertissement à la Grèce, Athènes envoie au jeune roi une ambassade, dont fait partie Démosthène, et se soumet au nouveau maître[1]. C'est alors qu'Aristote rentre à Athènes après une absence de treize années. La cité venait enfin de retrouver un peu de calme, après avoir vu réprimer la rébellion antimacédonienne, fomentée par Démosthène et le parti nationaliste « au nom de la liberté et de l'autonomie[2] », sans avoir toutefois subi le sort de Thèbes. Tandis qu'Alexandre allait se mettre en campagne pour la conquête de l'Orient, Aristote, ayant atteint maintenant la cinquantaine et fort de ses liens avec le chef de l'État le plus puissant de la Grèce, s'installait au nord-est de la ville, entre le mont Lycabette et l'Ilissos, dans un lieu cher à Socrate[3], près du gymnase consacré à Apollon Lycien, pour fonder, en plus de l'Académie et de l'école d'Isocrate, une nouvelle école, le Lycée[4], où sa renommée hors de pair allait bientôt lui attirer de nombreux disciples.

1. G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, III, p. 361 suiv.
2. Arrien, *Anab.*, I, 7, 2.
3. Platon, *Euthydème*, 271 a ; *Banquet*, 223 d ; etc...
4. Le testament de Théophraste (Diog. L., V, 51) fournit quelques détails pour la connaissance du Lycée. Le roi de Macédoine [Alexandre selon Athénée (*Deipn.*, IX, 398 e) et Pline (*H. N.*, VIII, 17) — Philippe, au contraire, selon Élien (*V. H.*, IV, 19) ; il s'agirait alors d'une première fondation, sans doute après Chéronée, en 337, ce qui expliquerait d'une part le texte obscur du fragment 669 Rose[2] : « je suis allé d'Athènes à Stagire, à cause du grand Roi (peut-être comme

Beaucoup de changements s'étaient produits dans la ville et dans les hommes, depuis le premier séjour d'Aristote en Attique. L'Académie où il avait passé ses années de jeunesse était depuis quatre ans environ dirigée par Xénocrate, son compagnon de voyage d'antan. Sans doute l'école d'Isocrate n'avait point changé depuis le temps où il polémiquait avec elle dans le *Protreptique :* on y apprenait toujours l'art d'écrire et de bien dire ainsi que les grands principes de l'éthique et de la politique pratique ; mais si le vieux rhéteur donnait toujours le même tour à son enseignement, la ville où il professait n'était plus la même qu'autrefois. Ce n'était plus la cité libre qu'Aristote avait quittée avec son ami Xénocrate en 347 pour se rendre en Mysie. Depuis la défaite de Chéronée (338), la Grèce était devenue une sorte de protectorat macédonien. En effet, dans la Ligue de Corinthe, « véritable Staatenbund avant la lettre », les États associés gardaient leur liberté et leur autonomie et, sauf quelques villes, étaient exempts de tributs ; mais maintenant le Conseil de la Ligue, le « Synédrion », réglait tout, finances, justice, paix et guerre, et déterminait la politique extérieure ; et le roi de Macédoine, qui convoquait et présidait cette assemblée et qui était investi du commandement suprême (στρατηγὸς αὐτοκράτωρ) de l'armée fédérale, tenait en fait à sa merci tous ces États membres, qui pouvaient sans cesse redouter des garnisons de l'occupant le sort de Thèbes.

A Athènes même, si la fin du ve siècle avait vu disparaître, à la suite des violences d'un impérialisme outrancier et des attaques répétées des Sophistes, le vieil État de Socrate, dont les lois étaient la norme unique de toute la

ambassadeur des Athéniens auprès de Philippe, selon Diog. L., V, 2, d'après Hermippe) et de Stagire à Athènes, à cause du grand froid » ; et d'autre part une variante d'un mot d'Aristote (déjà cité, *supra*, p. 16 et n. 3 : « Il est honteux de se taire et de laisser parler Xénocrate » ; Gercke, *RE*, II, 1, col. 1014 et G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, Belles Lettres, 1930, sont en faveur de ce premier enseignement athénien, mais W. Jaeger, *Arist.*², p. 117, n. 1 n'admet pas cette opinion ; voir P. Moraux, *Listes*, p. 337, n. 37], grâce à ses subsides, permit une meilleure organisation matérielle de l'école d'Aristote. H. Jackson, *Aristotle's Lecture-room and Lectures*, dans *Journ. of Philol.*, XXXV, 1920, p. 191-200, donne, d'après les textes du *Corpus*, de nombreux renseignements sur le matériel scolaire du Lycée.

vie et de toutes les aspirations des citoyens, la fin de la liberté, en cette seconde moitié du IVe siècle, avait des conséquences plus graves. Le vieil État disparu, on avait du moins gardé longtemps une affection profonde pour la patrie, comme en témoigne le Platon de la *République* ou de la *Lettre VII*, et aussi un certain attachement pour les diverses institutions du régime d'autrefois. Maintenant tout était remis en question et beaucoup d'entre les meilleurs s'interrogeaient sur le genre de vie à préférer, comme Aristote l'avait fait dans le *Protreptique*[1], avant de reprendre ce problème avec de plus longs développements dans la *Politique*[2].

Désespérant de pouvoir mener la *vie politique*, telle que l'avait toujours entendue un citoyen d'Athènes, et devenus indifférents au sort d'un État voué à la ruine par le déchaînement des appétits en quête d'argent et de pouvoir, certains se réfugiaient dans cette *vie théorétique*, toute de contemplation, qui seule pouvait, par la liberté intérieure qu'elle permettait d'acquérir, compenser à leurs yeux la perte de la liberté extérieure de la cité, définitivement disparue. D'autre part, comme conséquences des guerres perdues et en contraste avec l'apparente paix extérieure imposée par les garnisons macédoniennes, les remous politiques et le déséquilibre économique, dont profitaient les privilégiés de la fortune, amenaient des troubles sociaux[3]; dans ce désarroi général, où avaient sombré les anciennes croyances, la lutte entre les riches et les pauvres, qui pour Aristote est la ruine de la Cité[4], prenait parmi les citoyens une ampleur et une violence inouïes : à l'opulence insultante, bénéficiaire de techniques nouvelles, s'opposait l'extrême dénûment provoqué dans les milieux du travail par l'âpre concurrence des esclaves, et l'on tendait vers la véritable lutte de classes que connaîtra bientôt la période hellénistique. Tel était dans cette Athènes, qui n'en restait pas

1. Voir ci-dessus, p. XIX suiv.
2. Cf. en particulier *Pol.*, VII, 1, 1323 a 19 — 3, 1325 b 32.
3. Sur l'état social d'Athènes à cette époque, cf. J. Marias, *op. cit.*, Introd., p. VI-XIV ; d'un point de vue plus particulier, C. F. Ketchekian, *La doctrine d'Aristote sur l'État et le Droit*, Moscou-Leningrad, 1947 (en russe), II, p. 23 à 36 ; et aussi M. Rostovtzeff, *The social and economic history of the Hellenistic World*, Oxford, 1941, I, p. 95 suiv.
4. *Pol.*, IV, 12, 1296 b 38-1297 a 13.

moins le centre intellectuel et commercial de la Grèce, le nouveau climat de la cité ; Lycurgue seul, pour un temps trop court, saura l'adoucir.

Pendant tout ce second séjour à Athènes, Aristote fut sous la protection, d'ailleurs discrète, d'Antipater qui, devenu, lors du départ d'Alexandre pour ses campagnes d'Égypte et d'Asie, régent de Macédoine et commandant en chef des troupes stationnées en Grèce, jouissait d'une autorité presque absolue ; ce Macédonien semble avoir pris la place tenue autrefois par Hermias dans l'affection du philosophe : celui-ci entretiendra avec le chef militaire une correspondance suivie, dont il ne reste que des fragments, et le choisira plus tard comme l'exécuteur de ses dernières volontés[1]. Dans cette Athènes, où sa condition d'étranger domicilié *(métèque)* le privait des droits du citoyen, Aristote ne pouvait vivre comme l'avait fait autrefois son maître Platon, Athénien de vieille souche aristocratique. Marié, père de famille et exerçant une sorte de profession libérale, il se comporta comme un homme de la classe moyenne, mais se tint à l'écart de toute activité politique, malgré les soupçons de certains milieux nationalistes : il fut ainsi, pendant quelques années, un témoin objectif et désintéressé des événements de son époque et put, en observateur scientifique, prêter une attention soutenue à tous les problèmes sociaux et politiques d'Athènes, de la Grèce et du monde de son temps.

Divers passages de la *Politique*[2] peuvent faire croire qu'il eut en commun avec Antipater[3] l'idée d'un gouvernement modéré, d'une *politie*, et qu'il souhaita un État qui rendît justice aux classes moyennes et évitât toute opposition violente entre riches et pauvres. Toutefois, grâce à sa largeur de vue et à son expérience acquise, il sut comprendre les idées démocratiques et s'intéresser à l'évolution du régime athénien, comme le prouvent la *Constitution d'Athènes* et nombre de chapitres de la *Politique*, qui repo-

1. Diog. L., V, 11. Sur cette correspondance, voir P. Moraux, *Listes*, p. 136 suiv.

2. *Pol.*, III, 7, 1279 a 39 ; IV, 7, 1293 b 20 suiv. ; IV, 11, 1295 a 25 suiv. ; etc...

3. Antipater, en 321 après la victoire navale d'Amorgos, établit à Athènes une constitution censitaire où la classe moyenne était à l'honneur. Voir *infra*, p. cxx ; H. Ferguson, *Hellenistic Athens*, p. 22 suiv.

sent sur une étude approfondie des institutions d'Athènes. Quelques références de cet ouvrage semblent montrer qu'Aristote suivit avec une attention particulière les réformes de son contemporain Lycurgue[1], qui dirigea la politique athénienne de 338 à 326. Cet homme, né Eupatride et fortement attaché à la religion traditionnelle[2], était un ancien élève de Platon et un ami de Xénocrate, le scholarque de l'Académie ; il se trouvait alors à la tête du parti démocratique. Admirateur de l'idéal de Sparte et « financier qui croit à sa mission morale[3] », il eut pour but unique de régénérer Athènes en la ramenant à une façon de vivre « qui jadis avait fait sa force et sa grandeur[4] ». Il s'efforça de concilier pendant un temps les exigences des diverses classes du peuple athénien, tout en ménageant les intérêts des classes possédantes, et proposa en particulier différentes mesures parfois inspirées des *Lois* de Platon, qui ont pu laisser des traces dans la *Politique*[5].

Les travaux du Lycée. Les grands traités du **Corpus Aristotelicum.**

Dans cette Athènes que « l'incorruptible, l'irréprochable » Lycurgue gouvernait aussi sagement que le permettaient les circonstances troublées, le Lycée en quelques années devint très florissant et Aristote, aidé de nombreux disciples et collaborateurs qualifiés, put continuer, sur une plus vaste échelle, l'œuvre entreprise dès la période d'Assos et de Mytilène. Il mit alors au point des cours déjà élaborés

1. Voir F. Durrbach, *L'orateur Lycurgue*, Paris, 1890, et l'édition du *C. Léocrate*, Paris, Belles Lettres, 1932, Introd., p. XII suiv. ; et aussi G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 198 suiv.

2. Voir F. Durrbach, *L'orateur Lycurgue*, p. 78 suiv. ; édit. *C. Léoc.*, p. XXVIII suiv.

3. W. W. Tarn., *Cambr. Anc. Hist.*, VI, p. 440.

4. Décret de Stratoclès, IG, II², 457 ; *Vie des X Orat.*, *Lyc.*, 3 suiv. ; G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 199.

5. Voir *Pol.*, I, 6, 1255 a 27 — une loi de Lycurgue (vers 330) interdit l'achat comme esclaves d'hommes libres capturés. — VII, 11, 1331 a 1 suiv. — défense d'Athènes contre les engins de siège, voir Durrbach, *C. Léoc.*, Introd., p. XXVI suiv. — VII, 12, 1331 b 16 — préparation militaire des éphèbes, voir Arist., *Const. d'Ath.*, 42, 4, où se retrouve le même mot φυλακτήριον ; l'idée d'un entraînement militaire obligatoire peut se trouver dans Platon, *Lois*, VI, 760-762. Voir à ce sujet, E. Barker, *Polit.*, p. XXI, n. 3.

et les enrichit d'une documentation nouvelle, quand ils ne correspondaient plus aux progrès de la science. Cette période du Lycée, extrêmement féconde, fut celle où le Maître put mener presque à terme, dans les divers domaines de la biologie, de la physique, de la philosophie et des sciences morales, la plupart des grands traités. A cette époque, Aristote sans doute continuait selon la tradition ses entretiens et ses leçons sur les sujets les plus divers, mais il était surtout, pour les équipes de chercheurs qui l'entouraient et qui collaboraient fraternellement à l'œuvre commune, l'animateur et l'organisateur qui dressait des programmes précis, répartissait les tâches dans les domaines les plus variés de la recherche scientifique et effectuait la synthèse provisoire des résultats obtenus[1]. Le Lycée d'alors, bien qu'il fût une communauté (θίασος) vouée au culte des Muses avec ses réunions régulières et ses banquets mensuels[2], n'était pas loin d'apparaître comme « l'ébauche d'une Université au sens le plus moderne, où les laboratoires et les séminaires auraient possédé une importance au moins égale à celle de l'enseignement magistral[3] ».

Là, de jeunes étudiants que l'éducation libérale des rhéteurs eût tournés vers l'art de la parole et les luttes politiques, s'astreignaient à la dissection et à l'examen minutieux des animaux et des plantes et n'en goûtaient pas moins « la joie de connaître » avec leur Maître, qui avait su leur faire comprendre que, pour les véritables philosophes, « la Nature ouvrière » prépare d'incroyables jouissances à la contemplation de son plan, saisi à travers les merveilles de toutes les parties, car tous les êtres de la nature, même les plus humbles et les moins attirants, comportent quelque particularité digne d'admiration » et recèlent de la Beauté : « il y a des dieux aussi dans ma cuisine », disait Héraclite[4]. Et le résultat de cette collaboration féconde, ce sera entre

1. Cf. B. Haussoullier-G. Mathieu, *Aristote. Constitution d'Athènes*, Paris, Belles Lettres, 1930, Introd., p. xv.

2. Théophraste avait hérité d'Aristote, grâce à Démétrios de Phalère, son disciple, d'un grand jardin avec un sanctuaire des Muses, un autel et des salles de conférence (Diog. L., V, 39 ; 50-52). Sur l'organisation de l'école péripatéticienne, voir Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, p. 264.

3. L. Bourgey, *Observations...*, Introd., p. 27.

4. Aristote, *De Part. Anim.*, I, 5, 645 a 4-26.

330 et 323 le « troisième cours de biologie » (selon I. Düring), composé du premier livre des *Parties des Animaux*, dont l'ensemble suppose avant lui la masse des observations contenues dans les *Recherches sur les Animaux*, de l'ouvrage sur la *Génération des Animaux*[1] et du traité *de l'Ame*, qui offre certainement dans sa doctrine psychologique d'une unité « naturelle » de l'âme et du corps[2], telle qu'elle est définitivement élaborée au livre II, le point le plus éloigné du dualisme platonicien, qu'Aristote professait dans le *Protreptique* par exemple[3] et dont il fait maintenant la critique directe[4]. A ces œuvres magistrales s'ajoutaient des opuscules et des monographies d'une valeur certaine, comme les traités du *Mouvement des Animaux*, *De la Sensation*, *De la Mémoire* et de nouvelles rédactions ou des compléments des traités *Du Sommeil*, *Des Songes* et *De la longueur et de la brièveté de la Vie*[5].

1. Sur les trois cours de biologie, voir I. Düring, *Aristotle's De partibus animalium...*, p. 5-37. Le livre I des *Parties des Animaux*, sorte de conférence d'introduction sur la nature, la méthode et l'intérêt de la Biologie, faite sans référence précise à des recherches particulières, peut être détaché de l'ensemble et fut sans doute rédigé plus tard, selon J. M. Le Blond, *op. cit.*, Introd., p. 52 et P. Louis, *op. cit.*, Introd., p. XI suiv. ; voir aussi *supra*, p. XXXVIII, n. 2. La *Génération des Animaux* est d'une date plus tardive que les *Parties des Animaux* d'après *de Part. An.*, IV, 14, 697 a 27-30. Cette succession chronologique des trois ouvrages — *Recherches sur les Animaux*, *Parties des Animaux*, *Génération des Animaux* — a été soulignée par W. D. Ross, *Aristote*, p. 159 suiv. ; voir J. M. Le Blond, *op. cit.*, p. 17-19 ; F. Nuyens, *op. cit.*, p. 256 suiv. ; voir cependant W. Lameere, *supra*, p. XXXVIII, n. 2 ; peut-être d'ailleurs ne s'agit-il en fait que d'une succession chronologique de certaines parties de ces ouvrages.

2. *De Anima*, II, 1, 408 b 25-29 : le composé d'âme et de corps est appelé un κοινόν, une communauté qui a même fin commune ; II, 1, 412 a 19-21 et 27-28 : l'âme est l'acte (ἡ ἐντελέχεια) du corps vivant ; II, 1, 412 b 12-13 ; II, 2, 414 a 20-21. De cette conception nouvelle de l'unité du vivant, il suit que l'âme est présente au corps tout entier, et non plus localisée dans le cœur, et qu'elle n'a plus aucune opération propre. Sur ce sujet, voir F. Nuyens, *op. cit.*, p. 215-217 ; W. D. Ross, *Aristotle's Parva Naturalia*, Oxford, 1955, p. 15 suiv. ; R. A. Gauthier, *Eth. à Nic.*, Introd., p. 33*.

3. Walzer, *fragm.* 6, p. 33 : « Des deux parties dont nous sommes composés, l'une, l'âme, commande ; l'autre, le corps, lui est subordonnée comme un bon instrument. »

4. *De Anim.*, III, 9, 432 a 22-b 7.

5. *Du Sommeil* (453 b 11-455 b 13), *Des Songes* (458 a 35-459 a 22) ; *De la longueur et de la brièveté de la vie*, Introd. (464 b 19-30) ; voir

Cependant l'étude des grands problèmes abstraits, concernant la physique, la métaphysique et les sciences morales, et de leur expression littéraire, dont Aristote avait pris le goût à l'école de Platon, restait, au cours de ces années, l'objet des préoccupations constantes du Maître et de bon nombre de ses disciples. Dans cette période de pleine maturité, le cours de physique fut complété par les *Météorologiques*. A la même époque se rattachent la *Poétique*, la *Rhétorique* et l'*Éthique de Nicomaque*[1]. Plus tard,

H. J. Drossaart-Lulofs, *Aristotelis De insomniis et De divinatione per sommum*, p. IX-XLIV ; W. D. Ross, *Arist. Parva Nat.*, p. 15 suiv. I. Düring, *De Part. An.*, p. 5 suiv., place le *Mouvement des Animaux* dans ce troisième cours, F. Nuyens, *op. cit.*, p. 170, dans la période d'Assos-Mytilène. L. Bourgey, *Observation...*, p. 31, ajoute aux monographies de cette période les traités *De la Marche des Animaux*, *De la Respiration* et *De la Jeunesse et de la Vieillesse*.

1. La composition de l'*Art Poétique* (Τέχνη Ποιητική) est située au début du second séjour à Athènes, aux environs de 334, par A. Rostagni, *La Poetica di Aristotele*, Introd., p. XXVIII ; voir J. Hardy, édit. *Poétique*, Paris, Belles Lettres, 1932, p. 15 ; K. Lienhard, *Zur Entstehung und Geschichte von Aristoteles' Poetik*, Zurich, 1950 ; D. de Montmollin, *La Poétique d'Aristote*, Neuchâtel, 1951 ; et aussi Ch. O. Brink, dans *Gnomon*, XXIV (1952), p. 379-381 et A. J. Festugière, *Sur le texte de la Poétique d'Aristote*, dans *Rev. Ét. Gr.*, LXVII, 1954, p. 252-258. L'*Art Rhétorique* (Τέχνη ῥητορική I et II) aurait été composé dans la dernière partie du second séjour, entre 329 et 323, selon M. Dufour, éd. *Rhétorique*, Paris, Belles Lettres, 1932, Introd., p. 14-16. Le livre III de la *Rhétorique*, dont le vrai titre est *De l'art de dire* (περὶ λέξεως), fut rédigé postérieurement ; voir A. Mansion, *Autour des Éthiques d'Aristote*, dans *Rev. néoscol.*, XXXIII (1931), p. 225-228 ; I. Düring, *Aristotle the Scolar*, dans *Arctos, Acta philol. Fennica*, N.S. I (1954), p. 73, n. 4 : à ce sujet, voir *supra*, p. XXXI, n. 2. L'*Éthique de Nicomaque* semble comprendre différentes parties d'époques diverses. Les livres V-VI-VII ont primitivement appartenu sous une forme légèrement différente à l'*Éthique d'Eudème*, dont ils formaient les livres IV, V, VI. Le livre X, nettement postérieur à l'ensemble, selon W. Jaeger, reprend en le précisant le problème du bonheur exposé au livre I. Ceci explique que des parties anciennes de la *Politique* citent l'*Éthique de Nicomaque* (voir Bonitz, *Ind. Ar.*, 103 b 48-51) et que des parties récentes de cette même *Éthique* (p. ex. X, 10, 1180 b 28-1181 b 24) fassent état d'un rassemblement méthodique et d'un examen précis des lois et des constitutions, documentation qui a pu servir de base à divers exposés des livres IV-VI de la *Politique*. Voir à ce sujet, A. J. Festugière, *Aristote. Le Plaisir*, Paris, 1936, Introd., p. XXV-XLIV ; W. D. Ross (*Aristotle. Selections*, New York, 1938, p. XIX) et A. Mansion (*La Genèse...*, p. 452), qui partagent cette opinion sur la date tardive du livre X, de même que J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles,

et sans doute contemporains ou presque du traité *De l'Ame*, furent rédigés le traité *De l'Interprétation* et le dernier cours de métaphysique, comprenant les livres E, ZH, ΘI, Λ et M (1-9)[1].

La Rhétorique et l'Éthique de Nicomaque.

L'*Éthique de Nicomaque* reprend d'un point de vue nouveau les problèmes exposés dans le traité primitif de l'*Éthique d'Eudème* et la structure générale du nouvel ouvrage diffère assez profondément de celle de l'écrit ancien. Aristote toutefois cherche encore à intégrer dans le tout que sera le bonheur vrai chacune des valeurs que contiennent les trois vies — vie politique, vie d'étude, vie de jouissance. Aussi, après une esquisse de la notion de bonheur ou souverain bien, qui est l'objet de la science ordonnatrice suprême (« architectonique ») ou politique[2], et une analyse rapide des éléments qui composent le bonheur (I, I-XII), le philosophe étudie en détail les « composantes » du bonheur, telles que les révèlent la vie politique — c'est-à-dire les vertus, à la fois vertus morales entre lesquelles se distingue la Justice, vertu civique par excellence (II-V), et vertus intellectuelles (VI) ou demi-vertus

1948, p. 201-208 et R. Stark, *Aristotelesstudien*, Munich, 1954, p. 100-101. M. Verbeke, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, dans *Rev. philos. Louvain*, XLVI, 1948, p. 343-345, au contraire, reporterait avant l'*Éthique d'Eudème* les livres I et X de l'*Éthique de Nicomaque*. Selon W. Jaeger, *Diokles von Karistos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlin, 1938, p. 56, l'*Éthique de Nicomaque* a pu être retouchée jusqu'à la fin du IVe siècle.

1. Sur le *De l'Interprétation*, voir F. Nuyens, *De Dateering van Aristoteles' tractaat « De Interpretatione »*, dans *Studia Catholica*, XVIII, 1942, p. 44-45 ; A. Mansion, *Introd. à la Phys. arist.*, p. 10. Sur la *Métaphysique*, voir W. Jaeger, *Arist.*, p. 170 suiv. ; *Arist.*², p. 166 suiv. ; sur les dates différentes de composition des diverses parties des livres M et N, voir en particulier, du même auteur *Arist.*, p. 181-189 et 212-214 ; *Arist.*², p. 176 suiv. ; et aussi A. Mansion, *La Genèse...*, p. 323 suiv. ; W. D. Ross, édit. *Métaphysics*, Oxford, 1924, préface. Le livre Δ de la *Métaphysique* est un lexique philosophique indépendant comprenant un fond très ancien et des additions plus récentes ; voir A. Mansion, *op. cit.*, p. 92. Mgr A. Mansion a fort justement, à l'opposé des vues de W. Jaeger, reporté le livre Λ de la *Métaphysique*, qui développe la conception aristotélicienne de Dieu, aux dernières années de la vie d'Aristote.

2. *Eth. Nic.*, I, I, 1094 a 22 suiv.

comme la continence (VII) et l'amitié, qui, dans certains cas, semble bien être « la plus haute réalisation de la justice » et qui maintient, comme la concorde qui lui ressemble, la cohésion des cités (VIII-IX)[1], — la vie de jouissance — c'est-à-dire le plaisir (VII, chap. XII-XV et X, chap. I-V) — et la vie d'étude — c'est-à-dire la contemplation (X, chap. VI-IX) —; mais il donne la prééminence à cette dernière, l'activité vertueuse la plus haute, qui est la vraie fin de la vie humaine. L'observation des faits confirme cette thèse : tous les portraits de vertueux de l'*Éthique de Nicomaque*[2] sont en réalité pour Aristote ceux d'un seul et même personnage, vu sous des angles différents, le philosophe, le seul qui, grâce à la sagesse pratique, possède la vertu en sa totalité et jouit des plaisirs les plus merveilleux et les plus stables. La fin du traité, partie, semble-t-il, la plus tardive de tout l'ouvrage (X, chap. X), est une introduction à la *Politique* et annonce une étude de ces questions, fondée sur un examen des lois et des constitutions[3].

Dans l'*Art Rhétorique* et dans l'*Éthique de Nicomaque*, comme il l'avait déjà fait dans l'*Éthique d'Eudème*, Aristote traite d'ailleurs assez longuement certains problèmes qui semblent du ressort de la politique uniquement : il donne des aperçus sur l'art politique, définit les concepts de justice, de loi, d'équité, fait une classification des diverses formes de gouvernement, ou même parle des finances, de la politique étrangère et des forces armées, toutes notions qui reviennent fréquemment dans la *Politique*. Cette étude préalable de certaines questions politiques, envisagée certes de deux points de vue particuliers, se concevait fort bien dans la pensée d'Aristote. En ce qui concerne le premier ouvrage, en effet, les rhéteurs du temps se prétendaient

1. En particulier, *Eth. Nic.*, VIII, I, 1155 a 22 suiv.

2. Portraits du courageux et du tempérant (III), du libéral, du magnifique, du magnanime, du placide, de l'homme vrai, affable et enjoué (IV), du juste (V), du sage (VI), de l'ami véritable (VIII-IX), de l'amateur de plaisirs purs (début X).

3. *Eth. Nic.*, X, 10, 1181 b 16-22. Ce n'est d'ailleurs qu'un plan partiel, puisqu'il semble ignorer les livres I, II, chap. 9-12, III et IV de la *Politique*. Sur l'*Éthique de Nicomaque*, voir R. A. Gauthier, *L'Éth. à Nic.*, Introd., p. 51* suiv. et aussi Fr. Dirlmeier, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin, 1956.

experts en éloquence aussi bien qu'en politique et en législation et la *Rhétorique*, manuel d'éloquence politique, sans vouloir enseigner le vrai, exposait les opinions courantes sur tous les sujets — et ceux de politique n'étaient pas les moins débattus — en vue de fournir les moyens de persuader. Dans ce traité d'ailleurs, Aristote, dès le début, souligne les rapports étroits qui unissent l'art oratoire à l'éthique (et à la politique) : la rhétorique, qui suppose la connaissance spéculative des caractères, des vertus et des passions, s'apparente ainsi à « la science des caractères que l'on nomme la politique »[1]. Ensuite, tout en distinguant les questions qui sont l'affaire de la politique, et non de la rhétorique, il note l'utilité, pour la législation et les délibérations politiques, à la fois des recherches sur les constitutions, grâce à l'étude spéculative du passé et aux relations de voyage, qui permettent d'acquérir l'intelligence des lois des divers peuples, et aussi des enquêtes de ceux qui écrivent sur les actions humaines : il faut connaître, dit-il, non seulement « quelle constitution a été utile à la cité, mais aussi quelles constitutions existent chez les autres peuples et quelles formes sont en harmonie avec leurs caractères[2] ». Il trace ainsi une partie du programme que développe la *Politique* et annonce aussi la vaste enquête sur les *Constitutions* qu'il entreprenait alors. Quant aux problèmes moraux, ainsi qu'on l'a déjà vu[3], ils revêtaient, à cette époque, un aspect politique. Comme la pratique de la vertu, qui est la fin de l'éthique, exige de bonnes habitudes, qui ne s'acquièrent à tout âge, dans la masse, que par la contrainte de la loi, la science du législateur, que ni les politiciens ni les sophistes ne peuvent donner, devient une nécessité et la morale tend à n'être alors qu'une branche de cette science qui embrasse dans son ensemble tout le problème de la constitution et de la législation de l'État, la *politique*, science « architectonique », qui a pour fonction principale de déterminer la fin suprême de l'homme et en qui s'achève la « philosophie des affaires humaines[4] ».

1. *Rhet.*, I, 2, 1356 a 20-33.
2. *Rhet.*, I, 4, 1360 a 30-37, trad. M. Dufour.
3. Voir *supra*, p. XLI.
4. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 27-1094 b 10 ; X, 10, 1179 a 33-1181 b 15.

Ouvrages politiques.
***La* Politique.**

Ce travail d'équipe, devenu de règle au Lycée[1] et qui donna en biologie de magnifiques résultats, fut aussi fécond dans d'autres domaines, en politique tout particulièrement. C'est pendant ces années de séjour à Athènes[2] que, sans abandonner l'œuvre déjà commencée, dont peuvent témoigner dans beaucoup de leurs parties les livres II, III, VII et VIII de la *Politique*[3], Aristote reprend d'un autre point de vue ces premières études, puis, refond l'ébauche ancienne et les apports récents dans un ouvrage de portée plus étendue, comme il l'annonçait lui-même à la fin de l'*Éthique de Nicomaque*[4], et retravaille encore jusqu'à la fin de sa vie l'ensemble du traité, pour ne pas se tenir trop à l'écart du grand courant qui emporte le monde d'alors. L'enseignement et la recherche allant de pair, à l'occasion de nouvelles leçons qu'il professe, Aristote traite, parfois de manière différente, les mêmes thèmes, qu'il illustre de plus en plus d'exemples tirés d'une documentation toujours plus abondante, et, au cours de ces révisions, modifie sur plus d'un point les jugements portés[5], sans toutefois repenser toute sa politique (ou son éthique)

1. Sur ce point, cf. H. Usener, *Preussische Jahrb.*, LIII, 1884, p. 1-25.

2. L'auteur, par certains événements qu'il cite, situe au moins une partie de son œuvre comme contemporaine de ce second séjour ; ainsi au livre V, 10, 1131 b 1-3, il parle de l'assassinat, survenu en 336, du roi Philippe de Macédoine par Pausanias, comme d'un fait déjà entré dans l'histoire.

3. Aristote, dans les livres IV-VI, fait allusion à ce premier traité de politique normative : ainsi IV, 2, 1289 a 26-27 ; d'ailleurs le début du livre IV peut apparaître comme le début d'un nouvel ouvrage.

4. *Eth. Nic.*, X, 16, 1181 b 21. ... τάχ' ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν.

5. Comme permet de s'en rendre compte, entre autres, l'abondante documentation de la *Politique* sur Syracuse. Sur 14 références citées par O. Immisch, *Politica*, p. 346, s.v. Συράκουσαι, Συρακούσιοι (15 références dans F. Susemihl, *Politica*, Leipzig, Teubner, 3e édit., 1894, p. 355, s. iisdem v.) trois seulement n'appartiennent pas au livre V de la *Politique*. Comme, par exemple, un même régime, appelé *politeia* en V, 4, 1304 a 28, se dénomme oligarchie en 6, 1306 a 1, bon gouvernement en 10, 1312 b 8 et démocratie, en 12, 1316 a 32, cela montre que ces quatre textes n'appartiennent pas à une même série de cours et que, dans un même livre de la *Politique* (V, par exemple), Aristote peut faire état d'une documentation sans cesse accrue.

à partir de ses nouvelles études et de ses nouvelles conceptions, en biologie par exemple[1].

Comme le philosophe le dit lui-même, l'art politique doit s'occuper de deux problèmes : l'État le meilleur en lui-même (ἁπλῶς) et l'État le meilleur d'après certaines conditions données (ἐκ τῶν ὑποκειμένων), sans négliger de définir aussi la constitution la plus accessible à tous les États[2]. Mais, fortement établi, par une expérience déjà longue, dans cette « conviction que la moitié au moins de la politique consiste à tirer le meilleur parti possible de ce que l'on a[3] », il s'attache maintenant au second problème et, se fondant, non plus sur des normes absolues, comme au temps où il composait le *Protreptique*[4] dans l'esprit de son maître Platon, mais sur l'examen des réalités contemporaines[5], il rédige ce traité de politique positive que constituent surtout les livres IV, V et VI et, pour insérer ces parties nouvelles dans l'ancien cadre, ajoute le livre I, peut-être indépendant jusqu'alors, comme introduction à ce nouvel ensemble qui est la *Politique* dans sa forme actuelle[6].

Pour montrer la nouveauté du point de vue qui sera désormais le sien dans l'étude des faits politiques et sociaux, dès le début de ces livres « réalistes », qui proposent une véritable « biologie » de la politique[7], Aristote compare

1. Par exemple, au sujet des facultés de l'âme du vivant, Aristote, dans un de ses écrits les plus récents (*De Anima*, III, 9, 432 a 15-b 7) fait une critique explicite de la théorie de la division de l'âme en *parties*, tandis que dans la *Politique* il parle plus d'une fois de ces *parties* de l'âme ; voir P. Moraux, *Le Dialogue Sur la Justice*, p. 41, n. 57 et *supra*, p. XXV suiv.

2. *Pol.*, IV, 1, 1288 b 25-39.

3. Voir T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque*, Paris, Payot, 1953, p. 222.

4. Voir ci-dessus, p. XXI.

5. La comparaison du livre V de la *Politique* sur les révolutions avec les livres VIII et IX de la *République*, où Platon traite sous une forme particulière le même sujet, la corruption progressive de l'État aristocratique, peut montrer cette différence d'esprit. En effet, à l'analyse remarquable de pénétration et de finesse psychologique, mais sur un plan idéal et déductif sans référence aux faits, s'oppose une pensée qui s'appuie sur les données concrètes d'une information historique et sociale considérable ; voir L. Bourgey, *op. cit.*, p. 99, n. 1.

6. Voir *infra*, p. XCV, les diverses théories sur la composition de la *Politique*.

7. W. Jaeger, *Arist.*[2], p. 269.

l'art du théoricien qui tente de définir toutes les variétés des constitutions et de les classer d'après leur principe fondamental, à celui du naturaliste, qui détermine les parties nécessaires de tout être vivant et classe les espèces d'après la structure et les dispositions diverses de leurs organes essentiels[1]. Le moraliste politique qui, à la suite de Platon et dans la ligne du *Protreptique*, affirmait au livre III que la constitution doit être établie dans l'intérêt des citoyens et en vue de leur progrès dans la vertu[2] et qui se montrait très exigeant dans le choix d'un bon régime, cède en partie la place dans les livres IV-VI à l'observateur scientifique qui accumule sans cesse de nouveaux faits et s'intéresse à toutes les formes de gouvernement, même aussi perverties que la tyrannie. S'épuisant à rendre compte de toutes les réalités politiques et de leur évolution, il considère dans ces livres, au delà de la division en six constitutions du livre III[3] — toute proche de celle du *Politique* de Platon — des « mixtes » de constitutions dans la ligne du *Philèbe*, puis subdivise encore et sa classification première devient de plus en plus confuse, si bien que de toutes ces distinctions, plus subtiles les unes que les autres, ressort une impression de similitude et d'unité des constitutions. Le même moraliste politique continue cependant à œuvrer pour établir l'équilibre et la stabilité des constitutions et de cette façon aboutit, lui aussi, à les rendre presque uniformes : tous les régimes, s'ils veulent se maintenir, doivent, sous des noms divers, finir par réaliser les mêmes structures sociales et le même idéal d'une *politie*, fondée sur la classe moyenne, car cette constitution paraît à Aristote la plus harmonieusement équilibrée et la plus accessible à tous les États.

D'autre part, l'étude des diverses constitutions — en particulier celles de peuples comme les Arcadiens ou les Étoliens — et les événements contemporains, montrant des alliances et des ligues qui se font et se défont et des pays qui forment ou brisent leur unité, conduisent Aristote à reprendre et à compléter son enseignement sur la cité idéale et à détacher peu à peu la notion de constitution

1. *Pol.*, IV, 4, 1290 b 21-39.
2. *Pol.*, III, 7, 1279 a 25 suiv. ; 9, 1280 b 11, 40 suiv.
3. *Pol.*, III, 7, 1279 a 32 suiv.

des structures étroites de la cité pour l'appliquer à des formations plus vastes comme certains peuples, dont l'existence et l'unité même exigent une puissance très forte ; et ainsi Aristote s'oriente, dans certains cas, sur le plan international, vers une solution impérialiste, et l'horizon immensément élargi d'un aperçu comme celui du livre VII[1] dépasse de beaucoup le cadre étroit de la cité, qui semble la norme unique de maint passage du livre III.

Pour appuyer toujours plus solidement sur des faits les thèses qu'il exposait, Aristote continua cet inventaire précis des différentes constitutions et des lois en vigueur, dont il parlait déjà dans l'*Éthique de Nicomaque*, comme d'un travail en cours, qu'il avait sans doute commencé pendant ses loisirs de Macédoine ; et pour cela il multiplia les recherches dans tous les États grecs, en particulier dans leurs archives, et chez beaucoup de peuples barbares ; puis, grâce à ce rassemblement méthodique des coutumes, décrets, lois, et constitutions des différents pays, et à l'étude comparative des documents et des institutions, autant que ses enquêtes et la science de l'époque le lui permettaient, il fut à même de dégager les grandes constantes de l'art de la politique. Tout ce prodigieux effort de documentation dut se poursuivre jusqu'à la fin de la vie d'Aristote ; il s'étendit aussi à « l'histoire des sciences et à l'histoire en général, envisagée dans son rapport à la vie sociale des Grecs[2] ». Les résultats en furent consignés par le Maître ou par ses élèves sous sa direction, dans un certain nombre d'écrits, dont il ne reste que des titres ou des fragments plus ou moins longs. Parmi les œuvres qui traitent de problèmes politiques ou de matières connexes aux yeux des Anciens, il y a lieu de noter les ouvrages suivants, qui peuvent avoir servi de base à l'élaboration ou à la confirmation de l'une ou l'autre des thèses développées dans la *Politique*, dont la composition, dans sa partie essentielle, peut être datée de cette période du second séjour d'Aristote à Athènes.

Le Catalogue en un livre des *Vainqueurs aux Jeux Olympiques*[3] a complètement disparu. Une telle liste devait se

1. *Pol.*, VII, 7, 1327 b 31 suiv.
2. L. Robin, *Aristote*, p. 8.
3. Diog. L., nº 130 ; Anon., nº 122 — Ὀλυμπιονῖκαι.

fonder sur des travaux déjà existants comme celui d'Hippias, qu'Aristote a peut-être revu et corrigé[1]. Le philosophe dut s'intéresser tôt, comme semblent le prouver certains de ses dialogues platoniciens, à ces problèmes de chronologie olympique, qui avaient tant d'importance en Grèce pour la datation des faits notables de l'histoire. La liste, établie sans doute avant celle des Vainqueurs Pythiques, a été tenue à jour, comme le laissent supposer les nombreuses allusions aux Jeux Olympiques, que l'on trouve dans des œuvres de la maturité, telles que la *Rhétorique* et l'*Éthique de Nicomaque*. Une référence à ces jeux dans la *Politique* ferait dater ce passage, selon H. Diels et H. von Arnim, d'une époque tardive, les dernières années de la vie d'Aristote[2].

Du Catalogue en un livre des *Vainqueurs aux Jeux Pythiques*[3] il ne reste que quelques fragments[4]. Mais une inscription de Delphes, découverte en 1895 et rapportant un décret du conseil amphictionique, nous fait connaître qu'Aristote et son neveu Callisthène, à la suite d'un concours où ils l'emportèrent sur un certain Menaichmos de Sicyone, furent couronnés et reçurent des honneurs publics pour avoir dressé la liste des vainqueurs pythiques depuis l'archontat de Gylidas et fait l'historique des Jeux depuis les origines[5]. Ce travail important comprenait donc une nomenclature des vainqueurs (Πυθιονικῶν ἔλεγχοι) et un

1. Plutarque, *Numa*, I, 6 ; voir P. Moraux, *Listes*, p. 123-124.
2. Arist., *Pol.*, VIII, 4, 1338 b 4 suiv. ; sur les diverses références, voir Bonitz, *Ind. Arist.*, s.v. Ὀλυμπία, Ὀλυμπιονίκης, etc. ; sur la datation, voir H. Diels, *Über die Olympionikenliste von Oxyrhynchos*, dans *Hermès*, XXXVI, 1901, p. 72-80 ; H. von Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik* ; F. Hester, *Aristoteles und die Siegerliste von Olympia*, dans *Gymnasium*, LII, 1941, p. 29-38 ; E. Barker, *Polit.*, p. 387 ; P. Moraux, *Listes*, p. 125. Selon W. Jaeger, *Arist.*², p. 327-328, ce travail, vraisemblablement postérieur à la liste Pythique, daterait du second séjour à Athènes.
3. Diog. L., nº 134 — Πυθιονικῶν ἔλεγχοι — et aussi 131-132 Πυθιονῖκαι μουσικῆς et 133, Πυθικός — ; Anon., nº 123.
4. Rose², *fragm.* 615-617 ; voir E. Heitz, *Die verlor. Schr.*, p. 254-255.
5. Dittenberger, *Syll.*, I³, nº 275, Leipzig, 1915, p. 485 ; Th. Homolle, *Inscription de Delphes. Un ouvrage d'Aristote dans le temple de Delphes*, dans *Bull. Corr. Hellén.*, XXII, 1898, p. 260-270 ; A. Brinkmann, *Die Olympische Chronik*, dans *Rhein. Mus.*, LXX, 1915, p. 627 ; P. Moraux, *Listes*, p. 125-126 ; 200-201.

recueil plus vaste de traditions (Πυθικός)[1]. De cet ouvrage d'ensemble, qui n'a pu être exécuté que progressivement, il y a eu vraisemblablement plusieurs éditions dont témoigne, comme première étape, une liste de vainqueurs aux concours musicaux des Jeux (Πυθιονῖκαι μουσικῆς), qui serait, selon Th. Homolle, un premier essai de catalogue partiel, inséré plus tard dans le catalogue complet, et qui pourrait correspondre à des recherches plus poussées lors d'une élaboration plus complète des passages du livre VIII de la *Politique*, où Aristote fait une étude de l'éducation par la musique[2]. Comme Callisthène partit en 334 pour l'expédition d'Asie[3], le travail en collaboration dut être achevé peu de temps avant cette date et la documentation fut vraisemblablement réunie pendant le séjour en Macédoine. D'ailleurs Callisthène, qui dut avoir accès aux archives du sanctuaire de Delphes, fit, avec des documents du même genre, une histoire de la dernière Guerre Sacrée, histoire qui, selon F. Jacoby, n'est pas de beaucoup postérieure à 346[4].

Les *Listes didascaliques*[5], et les *Victoires aux Dionysies*[6], qui figuraient sans doute en tête des *Didascalies*, faisaient vraisemblablement partie d'un même ouvrage ; du reste, leurs structures étaient exactement parallèles, comme on peut le déduire d'une inscription d'Athènes dont l'auteur a manifestement utilisé le travail d'Aristote[7]. Ces listes de poètes tragiques et comiques vainqueurs aux Dionysies et aux Lénéennes depuis la fin du VIe siècle, accompagnées sans doute de courtes notices, ont laissé de nombreuses traces littéraires[8]. Ces recherches érudites, qui portent sur

1. Rose², *fragm.* 615 : Plutarque, *Solon*, 11, extrait de ce catalogue, raconte les origines de la première guerre sacrée et le rôle joué par Solon.
2. Th. Homolle, *op. cit.*, p. 267 ; P. Moraux, *Listes*, p. 126.
3. G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 59 suiv. Voir *supra*, p. LII.
4. W. Jaeger, *Arist.*², p. 348-349 ; F. Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, II B, 124, F 1 et 4 ; et voir *supra*, p. XXXV, n. 3.
5. Διδασκαλίαι — Diog. L., n° 137 ; Anon., n° 129.
6. Νῖκαι Διονυσιακαί — Diog. L., n° 135 ; Anon., n° 126.
7. *I. G.*, ed. minor, II/III, 2,2319 à 2324 (Didascalies), 2325 (Victoires) ; voir Jachmann, *De Aristotelis Didascaliis*, diss. Göttingen, 1909. C'est de ces *Didascalies* que l'on a tiré ce que l'on sait sur la chronologie des œuvres dramatiques.
8. Rose², *fragm.* 618-630.

des matières athéniennes, ont pu être commencées à l'époque du premier séjour à Athènes[1], et la liste a été après cela tenue à jour ; ainsi une partie de la documentation recueillie alors et complétée ensuite a pu servir à la rédaction de l'histoire de la tragédie et de la comédie dans la *Poétique* (chap. 4 et 5) ; l'action réformatrice de Lycurgue et le « dépôt légal » du texte des trois grands tragiques, effectué vers 330 sous forme d'une copie officielle des œuvres, a peut-être été l'occasion d'une révision plus importante et d'une nouvelle rédaction de l'ouvrage, après consultation des archives de l'archonte où étaient conservés les procès-verbaux officiels des jeux[2]. Une allusion de la *Politique* à la plaque consacrée par Thrasippos, chorège d'Ecphantidès[3], comme si elle était bien connue, suggère la présence d'un auditoire athénien et invite à placer après 335 une partie du livre VIII, et non nécessairement tout le livre, comme le voudrait E. Barker[4].

Outre ces compilations de caractère plutôt documentaire, les catalogues anciens mentionnent aussi les ouvrages suivants, dont le caractère spécifiquement juridique et politique est marqué par leur titre même.

Une étude *Sur les tableaux des Lois de Solon*[5], qui fut peut-être, comme le suggère le titre, une sorte de commentaire sur ces lois, aurait compris cinq livres, mais ce chiffre n'est pas sûr[6]. E. Heitz[7] avait conjecturé que ces tableaux formaient une partie de la *Constitution d'Athènes*, mais à tort, comme l'a prouvé la découverte de ce document. Ce travail n'est cité ni par W. Jaeger, ni par L. Robin, ni par E. Barker. Selon C. Hignett[8], l'auteur du Catalogue Anonyme aurait fait une confusion avec un écrit, en cinq livres également, de Démétrios de Phalère, le περὶ τῆς

1. F. Jacoby, *Atthis*, Oxford, 1949, p. 349, n. 5.
2. *Vie des Dix orateurs*, *Lyc.*, 9, 11 ; voir W. Jaeger, *Arist.*², p. 348-349 ; G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 204-205 ; F. Durrbach, édit. *C. Léocr.*, Introd., p. XXXIII suiv. ; P. Moraux, *Listes*, p. 126-128.
3. Arist. *Pol.*, VIII, 6, 1341 a 35 suiv.
4. E. Barker, *Polit.*, p. XXXIII, n. 1 et p. 387, n. 2.
5. Anon., n° 140 — περὶ τῶν Σόλωνος ἀξόνων.
6. P. Moraux, *Listes*, p. 250.
7. E. Heitz, *Die verlor. Schr.*, p. 52 suiv.
8. C. Hignett, *A history of the Athenian Constitution*, Oxford, 1952, p. 25.

Ἀθήνησι νομοθεσίας[1]. Cependant on peut admettre avec F. Jacoby[2] que cette étude d'Aristote a existé et que, composée sans doute avant les derniers remaniements de la *Politique* et de la *Constitution d'Athènes*, elle a dû servir de base à certains des jugements qu'Aristote a portés sur les lois de Solon dans ces deux ouvrages[3].

Un *Cours de Politique*[4] en deux livres désigne un traité distinct de la *Politique* actuelle en huit livres, qui est notée à la suite dans le Catalogue de Diogène Laërce[5], ou simplement deux livres de la *Politique*, difficiles à déterminer, à moins que ce ne soient les livres VII et VIII, qui, assez intimement liés entre eux, composent une étude sur la meilleure constitution et l'éducation appropriée et qui auraient pu former pendant un temps un traité séparé[6].

Un écrit *Sur le pouvoir judiciaire*[7] n'a laissé de trace que dans le Catalogue de Diogène Laërce. Peut-être Aristote y étudiait-il la nature et l'exercice du pouvoir judiciaire[8].

Un *Cérémonial des Banquets*[9] qui est connu seulement par une mention d'Athénée. Ces banquets mensuels *(syssities)*, dont on sait qu'Aristote avait codifié le cérémonial pour le Lycée[10], tenaient une place importante dans la vie de ces communautés que formaient les écoles philosophiques, souvent très unies comme le Lycée en particulier.

1. Cité par Diog. L., V, 5, 80.
2. F. Jacoby, *Atthis*, p. 385, n. 51.
3. *Pol.*, II, 12, 1273 b 35 suiv. ; III, 11, 1281 b 32 ; *Const. d'Ath.*, V, 12 ; VI, 3 ; IX, 1 ; etc... H. Nissen, *Die Staatsschr.*, p. 167 suiv., plaçait cet écrit soit à l'époque où Aristote donnait des lois à Stagire, soit dans les dernières années de sa vie.
4. Πολιτικά — Diog. L., n° 74 ; θέσεις πολιτικαί — Anon., n° 69.
5. Diog. L., n° 75 — πολιτικὴ ἀκρόασις.
6. Voir J. Bernays, *Die Dialoge*, p. 69 suiv. ; selon W. L. Newman, ces deux livres, d'un ton différent des autres, ont pu être écrits pour une publication à part (ou du moins sont formés de nombreux matériaux destinés à une publication) (*The Polit.*, I, p. 295 suiv. : III, p. xxxv suiv. ; voir aussi P. Moraux, *Listes*, p. 95 et 199).
7. Περὶ δικαίων — Diog. L., n° 76.
8. Chez Aristote, comme le note P. Moraux, *Listes*, p. 96, τὸ δίκαιον désigne la vertu de justice, τὰ δίκαια (p. ex., *Pol.*, II, 1, 1275 a 8), le droit de juger et d'être jugé, le pouvoir judiciaire.
9. Diog. L., n° 139 ; Anon., n° 130 — νόμος συσσιτικός, après correction par V. Rose de ν. συστατικός ; voir P. Moraux, *Listes*, p. 129.
10. Athénée, *Deipn.*, V, 2, 186 B.

Aristote, à la suite du Platon des *Lois*, a montré au livre II de la *Politique* l'importance de ces syssities pour la vie d'une communauté politique[1] et en a retracé l'histoire dans un passage du livre VII où il se sert peut-être des données fournies par ce *Cérémonial*[2].

Les *Lois* en quatre livres[3] seraient, selon H. Nissen[4], les lois données par Aristote à Stagire vers 341, lors de la reconstruction de la ville ou bien se confondraient soit, selon E. Heitz et F. Jacoby[5], avec les *Nomima barbarica*, que ne cite pas Diogène Laërce, soit, selon P. Moraux, au prix de la correction d'une faute de copiste, avec les vingt-quatre livres des *Lois* de Théophraste[6]. Aristote toutefois dans la *Politique*, à la fin du livre II, qui paraît inachevé, semble avoir déjà réuni une certaine documentation sur les matières législatives ; d'autre part les questions de législation, laissées de côté au livre III, doivent faire partie au livre IV des prochaines recherches et font au livre V, plus récent, l'objet d'un travail en cours[7]. Ces *Lois* d'Aristote (ou d'Aristote et de Théophraste) représenteraient donc précisément ce travail, fait en commun sur les questions de législation par Aristote et Théophraste, dont parle Philodème[8]. Aussi, plutôt que de réserver par principe, comme B. Haussoullier ou R. Stark[9], tout le domaine de la législation à Théophraste, ou de dire simplement, avec G. Glotz[10], qu'Aristote ne jugeait pas nécessaire de traiter des problèmes de législation, parce qu'ils étaient distincts des questions constitutionnelles, il vaut mieux admettre qu'Aristote a commencé un recueil de *Lois*, comme il faisait un recueil de *Constitutions*, car « les lois, dit-il dans

1. *Pol.*, II, 6, 1265 a 8 suiv.; 9, 1271 a 26 suiv.; 10, 1272 a 12 suiv.
2. *Pol.*, VII, 10, 1329 a 40-b 35.
3. Diog. L., n° 140 — νόμοι.
4. H. Nissen, *Die Staatsschr.*, p. 167.
5. E. Heitz, *Die verlor. Schr.*, p. 252 suiv. ; F. Jacoby, *Atthis*, p. 386, n. 5.
6. P. Moraux, *Listes*, p. 130.
7. *Pol.*, III, 15, 1286 a 2 suiv. ; IV, 1, 1289 a 11 suiv. ; V, 9, 1309 b 14-15.
8. Philodème, *Vol. Rhet.*, II, p. 57 Sudhaus. Théophraste, au dire de Cicéron, *de Fin.*, V, 4, 11, s'occupait des lois écrites.
9. B. Haussoullier, édit. *Const. d'Ath.*, p. xxv suiv.; R. Stark, *Aristotelesstudien*, p. 16-19.
10. G. Glotz, *La Cité grecque*, 2e éd., 1953, p. 389.

l'*Éthique de Nicomaque*, ne sont pas sans entretenir des rapports avec les travaux de la politique » — et il met sur le même pied les recueils de lois et de constitutions[1] —, mais que, trouvant dans les constitutions un plus grand nombre de documents directement utiles pour la politique, il s'est attaché surtout aux constitutions, laissant à Théophraste la haute main dans le domaine de la législation[2].

***Les* Constitutions. *La* Constitution d'Athènes.**

Enfin le travail le plus considérable, puisque le rassemblement de cette documentation a occupé toute la période du Lycée et sans doute le plus récent dans certaines de ses parties[3], c'est la série d'études sur les *Constitutions* de 158 cités ou peuples grecs et barbares. D'après les citations des auteurs anciens, on connaît le nom de soixante-huit cités et peuples grecs ou barbares[4] dont les

1. *Eth. Nic.*, X, 10, 1181 a 12 suiv.
2. Voir aussi Hildenbrand, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, Leipzig, 1860, I, p. 351 suiv. et H. Usener, *Preuss. Jahrbücher*, LIII, 1884, p. 22.
3. La *Constitution d'Athènes* n'aurait été rédigée qu'à Chalcis ; voir G. Mathieu, *Aristote. Constitution d'Athènes. Essai sur la méthode suivie par Aristote dans la discussion des textes*, Paris, 1915, p. 127. Une date de composition aussi tardive semble justifiée par trois indications que le texte fournit : l'archontat de Képhisophon (ch. LIV, 7) est de 329/8 ; le gouverneur athénien de Samos (ch. LXII, 2) a disparu plus tard en 322 ; si l'on admet avec Weil (*Journ. d. Sav.*, 1891, p. 199) et Nissen (*Rhein. Mus.*, 1892, p. 197) qu'une des trières sacrées n'a porté le nom d'*Ammonias* qu'après 324, c'est donc entre ces deux dernières dates, 324-322, qu'il faut placer la rédaction de la *Constitution d'Athènes*. Selon B. Haussoullier (édit. *Const. d'Ath.*, Introd., p. II-III et XV), « on est maintenant d'accord pour dater le livre des environs de 325 ».
4. Πολιτεῖαι — Diog. L., n° 143 ; Anon., n° 135 ; Ptolémée (n° 81 et 89) et d'autres sources, comme la Vie d'Ammonius ou la *Vita Marciana*, ont des chiffres erronés. Voir au sujet des *Constitutions*, P. Moraux, *Listes*, p. 131 suiv. et surtout une étude très détaillée de R. Weil dans une thèse sur *Aristote et l'histoire* qui doit paraître prochainement. Des indications assez nombreuses sur les *Constitutions* sont fournies par les « Constitutions » de Nicolas de Damas, péripatéticien du Ier siècle ap. J.-C. (dont on trouve des fragments chez Élien, *V. H.* et chez Stobée, *Flor.*) et surtout par les Extraits d'un autre péripatéticien du IIIe siècle av. J.-C., Héraclide du Pont — ou Héraclide Lembos, selon H. Bloch (*Herakleides Lembos and his Epitome of Aristotle's Politeiai*, dans *Trans. and Proceed. of the Amer. Philol. Assoc.*, 71, 1940, p. 27-39) —, qui sont en rapport certain et

institutions politiques étaient ainsi décrites, allant de Sinope sur la Mer Noire à Cyrène en Afrique du Nord et de Marseille, colonie grecque datant de 600 av. J.-C., à Chypre en Méditerranée Orientale : les constitutions des colonies étaient donc étudiées comme celles des métropoles dans les trois continents, Europe, Asie et Afrique[1].

Aristote n'a pu rédiger seul toutes ces monographies ; d'ailleurs, au dire de Philodème[2], ce travail fut fait en collaboration avec Théophraste ; en fait, le Maître dirigea le travail d'un grand nombre de collaborateurs, dont il approuva et corrigea les diverses études particulières. Ces constitutions, selon Diogène Laërce et l'Anonyme, comprenaient quatre catégories : démocratiques, oligarchiques, tyranniques et aristocratiques ; une notation supplémentaire de Diogène Laërce[3] peut fournir des indications plus vraisemblables. Dans le recueil, il y avait des constitutions « communes et particulières » ; si l'on n'entend pas ces deux mots au sens de constitutions respectant soit l'intérêt général (κοιναί), soit l'intérêt d'un homme ou d'un groupe particulier (ἴδιαι), comme le suggère Bonitz[4], mais au sens de constitutions communes à des peuples ou particulières à des cités, on peut dire qu'il y avait à la fois des constitutions particulières (ἴδιαι) de cités, telles qu'Athènes, Mégare, Syracuse, et des constitutions communes (κοιναί) de peuples pouvant former des fédérations (κοινά), comme les Achéens, les Arcadiens, les Thessaliens, et que toutes ces constitutions étaient classées par ordre alphabétique (κατὰ στοιχεῖον) — classement bien attesté[5] — et non par

étroit, comme l'a montré C. von Holzinger (*Philologus*, 50, 1891, p. 436-446 et *Philologus*, 52, 1894, *Aristoteles' und Herakleides' lakonische und kretische Politeia*, p. 115 suiv.).

1. Cinquante et une constitutions seulement sont attestées avec certitude.

2. Philodème, *Vol. Rhet.*, II, p. 57 Sudhaus.

3. N° 143 — καὶ ἰδία ; Anon., n° 135 — ἰδιωτικαί, notation modifiée en < κοιναὶ > καὶ ἴδιαι par J. Bernays (*Rhein. Mus.*, VII, 1850, p. 289) et par V. Rose à sa suite.

4. Bonitz, *Ind. Arist.*, s.v. κοινός, 399 a 57 et ἴδιος, 339 a 12.

5. Rose², *fragm.* 417 d'après Harpocration ; *fragm.* 509 d'après Suidas. La Constitution d'Athènes venait en tête ; celle d'Ithaque avait le 42e rang parmi les 158 constitutions ; elle a le 21e rang parmi les 68 Constitutions attestées ; voir P. Moraux, *Listes*, p. 115-116 et 131, n. 52.

catégories (κατ' εἴδη), car le régime des cités a beaucoup évolué avec le temps[1] et les définitions données par Aristote des diverses constitutions ont elles-mêmes varié plus d'une fois, comme le montrent les divers livres de la *Politique.*

D'après les fragments qui nous restent, Aristote dans ces *Constitutions* semble s'intéresser à des sujets fort divers : on peut remarquer notamment des notations concernant des curiosités naturelles et des faits médicaux ou des remarques de philologie[2] ; mais ce ne sont souvent que des aperçus rapides jetés sur la vie ou les mœurs d'une cité grecque ou d'un peuple barbare, un peu à la manière des *Nomima.* L'essentiel, c'est cette documentation, précise autant que le permettaient les moyens d'investigation d'alors, dans laquelle l'auteur de la *Politique* puisera quelquefois des exemples ou trouvera prétexte à modifier son jugement ; ce sont les études d'ordre historique ou juridique et constitutionnel, comme on peut s'en rendre compte par un bref examen du morceau le plus achevé de cette longue suite de monographies, la *Constitution d'Athènes*[3].

Cette étude sur les institutions athéniennes, résultat de recherches et de corrections qui ont pu durer plus de dix ans et premier livre de cette vaste collection de documents, fut rédigée par Aristote lui-même et devait servir de modèle pour les autres travaux constitutionnels du Lycée[4] : elle nous reste comme un exemple de la méthode adoptée, la même que celle de la *Politique,* et nous donne ainsi un aperçu de la manière dont le Maître, premier auteur de Droit constitutionnel comparé, menait avec ses disciples ses enquêtes historiques, qui auraient pu servir de base à

1. Voir Müller, *Fr. Hist. Gr.*, II, p. 104.

2. Curiosités naturelles : pourpre de Cythère (Rose², *fragm.* 521), sylphion de Cyrène (328), vin doux de Syracuse (585), lièvres de Sicile (568) ; notations médicales : hydropisie de Gélon (486) ; remarques philologiques relatives aux surnoms des Arcadiens (591) et de Ténos (596) ou aux noms de mesure comme l'obole (481).

3. Voir G. Mathieu et B. Haussoullier, *Aristote. Constitution d'Athènes*, Paris, 1930, Introd., p. I-XXX.

4. Grâce à la *Constitution d'Athènes*, « on peut se faire une idée précise de la forme de ces monographies, de leur style et de leur valeur ». P. Moraux, *Listes*, p. 132. Aristote avait sans doute rédigé lui-même d'autres constitutions de ce genre, puisqu'un commentateur grec parle de la clarté de l'exposition dans les *Constitutions authentiques* du Stagirite (Simplicius, cité par Rose², p. 259).

une nouvelle mise au point de ses *Recherches de Politique*[1]. En fait, dans la *Constitution d'Athènes*, telle qu'elle nous est parvenue, nous n'avons qu'une première rédaction de ce qu'aurait été l'ouvrage définitif, selon G. Mathieu[2], ou un « manuscrit de travail », constamment retouché, selon A. Tovar[3].

L'écrit que nous a transmis un papyrus d'Égypte, publié d'abord en 1891, se présente selon un plan en deux parties que gardent encore aujourd'hui les études constitutionnelles. La première partie, purement historique, étudie l'origine des institutions et retrace l'évolution du régime politique d'Athènes, depuis une époque antérieure à Solon jusqu'à 403 (chap. I à XLI) ; l'auteur utilise plusieurs sources qu'il combine suivant un certain souci de critique[4], et fait appel à des documents proprement dits, authentiques comme la loi contre les tyrans et les poésies de Solon, ou considérées comme tels, ainsi la constitution attribuée à Dracon[5] ; son travail apparaît de cette façon comme « une véritable ébauche de la méthode historique[6] ». Dans la seconde partie, tableau des institutions du droit positif d'Athènes au IVe siècle (chap. XLII à LXIX), Aristote fait un exposé sur les organes politiques, traité de la structure des magistratures et des tribunaux et analyse longuement le comportement de ces autorités administratives et judiciaires, comme il est naturel, puisqu'au dire de la *Politique*[7] le

1. Ainsi les exposés du livre II sur les Constitutions de Sparte, de Crète et de Carthage ont dû, lors des remaniements, faire plus d'un emprunt à ces études sur les *Constitutions*, comme aussi aux *Coutumes barbares*.
2. G. Mathieu, *Aristote. Const. d'Ath. Essai sur la méthode...*, p. 127.
3. A. Tovar, *Constitución de Atenas*, Madrid, 1948 et *Sobre la naturaleza de la Constitución de Atenas*, *Rivista de Estudios clásicos*, III (1948), p. 153 suiv. ; et aussi E. Drerup, *Ist die Ath. Pol. des Arist. vollendet ?*, *Mnemosyne*, N.S. 10 (1941) ; K. von Fritz-E. Kapp, *Aristotle's Const. of Ath.*, New York, 1950 ; C. Hignett, *A history of the Ath. Constit.*, Oxford, 1952, p. 390, place l'achèvement de la *Const. d'Ath.* dans les dernières années d'Aristote ; toutefois il pense que cet ouvrage, qui exigeait une révision radicale, n'est certainement pas d'Aristote, tout au plus d'un de ses élèves consciencieux, mais non pas de l'un des meilleurs.
4. B. Haussoullier, dans édit. *Const. d'Ath.*, p. IV-XIV.
5. Loi contre les tyrans (XVI, 10) ; poésies de Solon (XII) ; fausse constitution (IV).
6. L. Bourgey, *op. cit.*, p. 99.
7. *Pol.*, III, 1, 1275 a 22 suiv.

citoyen se caractérise par l'exercice du pouvoir judiciaire et des magistratures. Il faut noter d'ailleurs que le plan adopté dans cette deuxième partie est identique à celui de la fin du livre IV de la *Politique*. D'après ce passage[1], en effet, Aristote distingue dans toute constitution trois éléments, les trois pouvoirs avant la lettre, qu'il présente dans l'ordre même des grandes divisions de la deuxième partie de la *Constitution* : « les assemblées qui délibèrent sur les affaires de la cité (τὸ βουλευόμενον) ; en second lieu, l'organisation des magistratures (τὸ περὶ τὰς ἀρχάς) — pouvoir et mode de désignation » ; enfin, le troisième pouvoir qui est le plus important et le « couronnement de l'édifice » constitutionnel, les juges (τὸ δικάζον)[2]. Quant à la théorie des révolutions qui, au livre V de la *Politique*, continue ce développement sur les trois pouvoirs, elle correspond à la première partie historique de la *Constitution* et ainsi apparaît mieux encore l'accord qui existe entre les deux œuvres du philosophe. Dans le dernier ouvrage tout particulièrement Aristote, en brossant d'un trait précis les institutions du « gouvernement actuel » d'Athènes, fait montre, par l'utilisation des documents d'archives ou des écrits des annalistes (« atthidographes »)[3] d'un « véritable travail scientifique au sens moderne du mot, même s'il reste incomplet[4] ».

Telle est, schématiquement présentée, cette étude constitutionnelle, résultat d'un travail progressif dont l'indispensable révision finale, qui eût supprimé les incohérences et les contradictions, n'a jamais été menée à bien avant une publication sans doute envisagée par le Stagirite[5]. Ainsi la *Constitution d'Athènes* et toutes les études faites sur les *Constitutions*, dont elle est l'unique exemplaire presque achevé, se présentent comme une sorte d' « histoire naturelle de l'État tel qu'il est » et comme le correspondant de l'immense effort d'enquête, dont témoignent, pour les sciences naturelles par exemple, les *Recherches sur les Animaux*[6],

1. *Pol.*, IV, 14, 1297 b 37 suiv.
2. Voir B. Haussoullier, dans édit. *Const. d'Ath.*, p. XVII suiv.
3. B. Haussoullier, *ibid.*, p. XVI.
4. L. Bourgey, *op. cit.*, p. 100.
5. Voir A. Tovar, *op. cit.*, *ibid.*
6. L. Bourgey, *op. cit.*, p. 99.

et dénotent ces caractères fondamentaux de toute recherche scientifique : la largeur d'horizon de l'observateur, qui embrasse tout le monde connu, et l'exigence d'une connaissance des faits, aussi précise et rigoureuse que l'époque le permettait.

Ces divers écrits, dont nous n'avons trop souvent que des fragments et qui, pour la plupart, devaient de par leur nature même rester en constant devenir jusqu'à la fin de la vie d'Aristote[1], ce sont les rares témoins des innombrables investigations du philosophe et de ses équipes de chercheurs en vue de mener à bien une œuvre dont Cicéron souligne l'importance pour la connaissance « des mœurs, des institutions et des règles de presque toutes les cités appartenant non seulement à la Grèce mais au monde barbare[2] ». Ces derniers ouvrages de politique s'ajoutent ainsi à tous ceux que nous avons rencontrés au cours de la carrière littéraire d'Aristote et montrent bien que, tout au long de son existence, le philosophe eut pour objet constant de ses préoccupations intellectuelles cette étude des problèmes du gouvernement des hommes, dont il avait pris le goût très tôt à l'école de son maître Platon[3].

1. W. Jaeger (*Arist.*[2], p. 265, n. 2) insiste sur ce caractère de simples étapes que représentent les traités d'Aristote, ou plutôt les versions traditionnelles de ces traités, dans le progrès incessant du développement intellectuel du philosophe ; et cette affirmation est encore plus juste, lorsqu'il s'agit de recueils et de collections sans cesse mises à jour ; voir *infra*, p. XCVI-XCVIII et XCVII, n. 3.

2. Cicéron, *de Fin.*, V, 4. Cicéron d'ailleurs ne fait pas de distinction entre les *Nomima (Coutumes)* et les *Politeiai (Constitutions)*.

3. Les Catalogues citent en outre l'*Économique* en un livre (Diog. L., nº 23 — οἰκονομικός ; Anon., nº 17), qui doit être le premier livre de l'*Économique*, apocryphe fortement inspiré de Xénophon (voir Fr. Susemihl, *Arist. quae feruntur Oeconomica*, Leipzig, 1887, p. VI suiv. ; E. Zeller, *Phil. Gr.*, II, 2[4], p. 944-945 ; W. D. Ross, *Aristote*, p. 28 ; P. Moraux, *Listes*, p. 41. Le second livre serait une compilation beaucoup plus récente, cependant B. A. van Groningen, *Aristote. Le second livre de l'Économique*, Leyde, 1933, p. 33-48, soutient l'unité des deux livres, dont la composition daterait du dernier quart du IVe siècle. Le livre III, qui traite des devoirs mutuels des époux et forme comme une sorte de complément des chapitres 3 et 4 du livre I, n'existe que dans des traductions latines récentes, où il est souvent présenté comme le deuxième livre de l'*Économique ;* selon certains, il s'agirait des *Lois du mari et de l'épouse* — Anon., nº 166 ; voir V. Rose, *De Arist. libr. ord. et auct.*, p. 60-63 ; *Arist. pseudep.*, p. 180 suiv. et *Arist. fragm.*, p. 140 suiv. — La seule Économique authentique se

Dernières années. Les dernières années de son séjour à Athènes furent pour Aristote une période troublée. Tandis qu'Alexandre, après avoir parsemé l'Égypte et les pays conquis d'Alexandries nouvelles où se fixaient les colons grecs, poursuivait dans l'immense continent asiatique sa randonnée triomphale et s'enfonçait vers l'Inde mystérieuse, à mesure qu'il s'éloignait de l'Hellade, il prenait de plus en plus des allures de monarque oriental et rêvait d'une fusion des races opérée grâce à de vastes transferts de populations[1] : il espérait ainsi, tout en faisant fi des vieilles croyances, promouvoir cette *concorde*, seul lien durable entre les peuples d'un Empire toujours plus étendu. En face d'un tel monarque, vêtu maintenant à la manière des rois des Perses et dont la politique nouvelle heurtait tous leurs préjugés, l'opposition des Macédoniens, d'abord sourde, éclata soudain à l'automne 330 avec le complot tramé par Philotas, l'un des généraux les plus proches d'Alexandre, et bientôt étouffé dans le sang. Quand

trouve dans le livre I de la *Politique*) ; — un écrit *Sur Alexandre ou sur l'orateur ou l'homme politique* (Anon., n° 177), ouvrage sur l'éloquence politique, « censément écrit à l'intention du fils de Philippe » (P. Moraux, *Listes*, p. 258) qui peut être identifié avec la *Rhétorique à Alexandre*, considérée d'ordinaire comme apocryphe (voir M. Dufour, édit. *Rhétorique*, I, p. 5, n. 1 qui la place après 300 av. J.-C. ; une opinion différente, soutenue par Th. Case, *Encycl. Brit.*, 11e éd., Londres, 1911, II, p. 515 suiv., a été récemment défendue par J. Zürcher, *Arist. Geist u. Werk*, p. 270 suiv. et surtout par M. Hamburger, *Morals and Law. The growth of Aristotle's legal theory*, New Haven-London, 1951, p. 69, n. 4, qui fait le point de la bibliographie en faveur de l'authenticité) — et un traité *Sur la vie conjugale* dont on n'a conservé que le titre (Anon., n° 165 — περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικός ; voir P. Moraux, *Listes*, p. 255) et dont on a essayé en vain jusqu'à maintenant de retrouver les éléments (voir F. Bock, *Aristoteles Theophrastus Seneca de matrimonio. Accedit Scriptoris Christiani liber nuptialis*, Leipzig, 1898 (*Leipziger Studien*, XIX, p. 1-70). Un autre titre, *Les Lois du mari et de l'épouse* (Anon., n° 166 — νόμοι ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς), est vraisemblablement une autre dénomination d'un seul et même traité auquel a dû puiser Sénèque : on sait en effet que le philosophe latin lisait encore un traité d'Aristote sur le mariage et que, par Sénèque, saint Jérôme et Hugues de Saint-Victor en apprirent l'existence (S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, 318 b ; H. de Saint-Victor, *De Nuptiis ;* voir K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig, 1901, p. 121-131 ; P. Moraux, *Listes*, p. 256.

1. Voir Plutarque, *Alex.*, 8 ; *de Virt. Alex.*, I, 6, 329 ; E. Zeller, *Phil. Gr.*, p. 24, n. 1 ; p. 25, n. 1. Voir A. Aymard et J. Auboyer, *L'Orient et le Grèce antique*, Paris, 1953, p. 388.

le jeune roi, au printemps de 327, eut épousé la barbare Roxane et souligné la portée politique de ce mariage, la crise devint de plus en plus aiguë avec l'affaire de la προσκύνησις.

Callisthène, historiographe officiel et favori du roi, protesta contre ce rite, réservé d'ordinaire en Grèce aux dieux et aux héros, et refusa de se prosterner à la mode perse devant Alexandre ; mais bientôt impliqué dans la conspiration d'Hermolaos et des pages, le neveu d'Aristote paya le prix de sa folle audace : il fut arrêté et périt mystérieusement[1]. Malgré les avertissements que donnaient ces conjurations, Alexandre n'en resta pas moins ferme dans ses visées politiques et au retour de sa campagne de l'Inde, à Suse, au printemps de 324, il épousa la fille de Darius ; le même jour, au cours de réjouissances de tout genre la plupart de ses généraux et dix mille de ses soldats richement dotés s'unirent à des femmes perses.

Ces événements, qui tendaient à ébranler fortement la vieille croyance en la supériorité des Grecs sur les Barbares, provoquèrent dans les pays soumis une opposition de plus en plus sérieuse au jeune souverain. Chez Aristote en particulier, la mort et le déshonneur de Callisthène, outre la politique générale du conquérant macédonien, avaient sérieusement battu en brèche l'attachement dont lui-même et le Lycée avec lui avaient toujours fait preuve à l'égard du prince macédonien[2] : de Callisthène Théophraste fera un martyr de la liberté immolé par un tyran[3], et Plutarque, des siècles plus tard, protestera contre la tradition de l'école

1. Arrêté et exécuté en Bactriane, selon les uns, crucifié plus tard dans l'Inde par ordre du Roi, selon Ptolémée ; voir Arrien, *Anabase*, IV, 13 suiv. ; Plutarque, *Alex.*, 55 ; E. Zeller, *Phil. Gr.*, p. 34 et 35, n. 3 ; Wilamowitz, *Arist. u. Ath.*, I, p. 337-339 ; G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 136 suiv. ; G. Radet, *op. cit.*, p. 269 suiv. et aussi E. Jacoby, art. *Callisthenes*, *RE*, X (1919), col. 1674 suiv.

2. Alexandre, de son côté, selon Plut., *Alex.*, 55, après la découverte de la conspiration, annonça qu'il punirait ce charlatan (τὸν σοφιστήν) de Callisthène et « ceux qui l'avaient envoyé » : c'était indiquer assez clairement Aristote. Voir Ph. Merlan, *Isocrates, Aristotle and Alexander the Great*, dans *Historia*, 3 (1954), p. 60-81.

3. Dans son *Callisthène ou du Deuil* (Diog. L., V, 44 ; cf. VI, 45) ; voir Cicéron, *Tusc.*, III, 10, 21 ; V, 9, 25 ; Alex. Aphr., *De Anima*, 186, 28-30 Bruns. Cette opinion sera recueillie par Montesquieu dans son *Lysimaque*.

péripatéticienne qui tendait à ternir la mémoire d'Alexandre, prétendu favori de la chance[1]. Sans insister sur ce côté affectif, il semble bien que, sur le plan de la pensée politique aussi, Aristote prit nettement position en face des réalités nouvelles, comme tendrait à le prouver un écrit datant des dernières années, mais dont il ne reste que peu de chose.

Le titre même de l'*Alexandre ou des Colonies*[2] en rend la perte très sensible : un tel document aurait vraisemblablement permis de voir quel effet avaient eu sur les idées d'Aristote les transformations profondes qu'imposaient au monde les conquêtes d'Alexandre, car le Stagirite semble ignorer trop souvent dans la *Politique* l'étonnante ascension des rois de Macédoine vers l'hégémonie de la Grèce et ne paraît porter clairement aucun jugement sur la conduite personnelle et la politique générale du vainqueur de l'Asie[3]. La forme et le contenu de cet ouvrage varient suivant les critiques : l'un y voit un dialogue, l'autre, plutôt une exhortation[4]. Comme l'*Alexandre* est joint dans un commentaire[5] au *Sur la Royauté* qui s'adresse à un très jeune prince, certains le dateraient des années qui suivirent le préceptorat[6]. Pour W. Jaeger au contraire, ce serait un dialogue qui aurait été publié lors de la campagne d'Alexandre en Asie, quand le conquérant, suivant un plan établi, semble-t-il, fondait des colonies : Aristote, désapprouvant la politique de fusion des races pratiquée par le jeune souverain, aurait exposé ses critiques dans l'*Alexandre*, le dernier de ses dialogues[7]. E. von Ivanka,

1. Voir W. Tarn, *Camb. Anc. Hist.*, vol. VI, p. 398-400.
2. Diog. L., n° 17 — 'Αλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων ; Anon., n° 22 — 'Αλέξ. ἢ ὑπὲρ ἀποικιῶν ; voir P. Moraux, *Listes*, p. 37 et 345. V. Rose et O. Gigon (*Aristoteles. Politik und Staat der Athener*, Zürich, 1955, p. 24 suiv.) préfèrent le titre de Diogène Laërce : *Des Colons ;* W. Jaeger (*Arist.*, p. 23 ; *Arist.*², p. 24 et 259), L. Robin (*Aristote*, p. 6 et 15) et E. Barker (*Polit.*, p. 386), celui de l'Anonyme.
3. Voir, p. ex., V. Ehrenberg, *Alexander and the Greeks*, Oxford, 1938, chap. III ; M. Tierney, dans *Studies* (juin 1942), p. 221.
4. Ainsi J. Bernays, *Die Dialoge*, p. 56-57 ; E. Heitz, *Die verlor. Schr.*, p. 204-208.
5. Comment. d'Ammonius, Rose², p. 408, 10 suiv.
6. Ainsi Th. Case, *Mind*, XXXIV (1925), n° 133, p. 85 ; mais ce commentaire mentionne dans le même contexte des lettres à Alexandre qui sont beaucoup plus récentes.
7. W. Jaeger, *Arist.*, p. 23 suiv. et 271 ; *Arist.*², p. 24 et 259.

dont la position est différente de celle de W. Jaeger, démontre, à la suite de H. von Arnim, que les livres VII et VIII de la *Politique*, description de l'État idéal, sont postérieurs aux livres réalistes IV-VI, dont ils supposeraient les résultats acquis, et considère que les douze premiers chapitres du livre VII, morceau écrit dans le style soigné des dialogues publiés et formant comme un tout assez indépendant, ne seraient autres que l'*Alexandre* à peine modifié, qui, «sous forme d'une lettre ouverte à Alexandre» aurait présenté une critique assez sévère de la nouvelle constitution d'Alexandrie, à cause de l'égalité des droits reconnue entre Grecs et Barbares ; l'ouvrage aurait donc été composé peu après la conquête de l'Égypte, achevée dans l'hiver 332/1[1]. Plus vraisemblablement l'ouvrage aurait été publié à la suite des mariages de Suse et Aristote aurait essayé à cette occasion d'exposer dans son ensemble le problème de la colonisation, à peine abordé par Platon et Isocrate[2]. Traitant des relations entre Grecs et Barbares, — question décisive en ce qui concerne la colonisation, et de nouveau reprise en divers endroits de la *Politique*[3] —, le philosophe prenait position contre cette politique de fusion, qui heurtait chez tous les Grecs leurs préjugés les plus tenaces ; il devait évoquer à ce propos l'idée de la supériorité des Grecs sur les Barbares[4], et il n'est pas étonnant qu'il ait écrit la phrase citée dans Plutarque, qui est une critique ouverte de la politique ainsi instaurée en Asie.

1. Cette thèse toutefois ne s'appuie pas sur des arguments assez solides pour emporter la conviction et une critique aussi indirecte de la politique d'Alexandre semble improbable de la part d'Aristote ; voir Endre von Ivanka, *Die aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders des Grossen*, Budapest, 1938, et P. Moraux, *Listes*, p. 37.

2. Ainsi Platon, *Rep.*, V, 470 c-471 c (voir *Lois*, III, 685 b suiv.) considère la lutte contre les Barbares comme le fait d'une inimitié naturelle (πολεμίους φύσει), mais porte peu d'intérêt au problème général de la colonisation ; Isocrate engage les Grecs à la lutte, sous le commandement de Philippe de Macédoine, contre les Perses, leurs ennemis naturels (*Paneg.*, 3, 184 ; voir aussi *supra*, p. LIV, n. 2), mais ne voit dans la fondation de colonies qu'un moyen pour les Grecs de satisfaire le besoin de terres et de débouchés nouveaux : voir G. Mathieu, *Les Idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1935, p. 123 suiv.

3. Par exemple *Pol.*, III, 14, 1285 a 20.

4. Dans la *Politique*, dès le livre I (I, 2, 1252 b 8), Aristote cite le vers d'Euripide, « Au Barbare, l'Hellène a droit de commander ».

Le Maître, suivant en cela l'opinion classique en Grèce, conseillait à son royal élève, le jeune « hégémon des Grecs », de « traiter les Grecs en chef d'armée[1], les Barbares en maître d'esclaves, prenant soin des premiers comme d'amis et de proches, se servant des autres comme on fait d'animaux ou de végétaux ». Quant à la forme même de cet écrit, ce devait être une exhortation, de facture plus proche d'un traité du genre ésotérique que celle d'un dialogue. D'ailleurs, même si c'était un dialogue, comme « Aristote n'a pas dû, plus que Thucydide ou Platon, y faire parler sous son nom un personnage encore vivant[2] », l'*Alexandre* serait postérieur à la mort d'Alexandre (13 juin 323) et se situerait « dans les derniers mois du scholarcat d'Aristote ».

A Athènes même, où Aristote, d'ordinaire, limitait ses cours à l'horizon plus étroit de la *polis*, les démocrates et les prolétaires opposaient une résistance de plus en plus ouverte à la Macédoine ; d'autre part, dès 326, pendant « une crise économique qui dépassait la prévoyance de l'administrateur le plus expérimenté[3] », Lycurgue, dont la politique prudente avait sauvé la cité en des heures graves, rendu à tort responsable de cette « récession », avait perdu son influence dans le gouvernement. Comme les sentiments antimacédoniens, à la faveur des difficultés politiques, se manifestaient avec plus de vigueur et que le séjour du Stagirite à Athènes dépendait en définitive du prestige du Macédonien, la situation du philosophe devait bientôt devenir plus précaire.

De fait, à l'automne 324, quand le fils adoptif d'Aristote, Nicanor, vint, comme officier de l'état-major du Souverain, annoncer officiellement à la Grèce réunie à Olympie les décrets d'Alexandre demandant les honneurs divins pour

1. Rose², *fragm.* 658 (= Plutarque, *de fort. Alex.*, I, 6, d'après Ératosthène, IIIe siècle av. J.-C.). Ἡγεμονικῶς Philippe, comme Alexandre, était officiellement l'ἡγεμών de la Ligue de Corinthe ; voir Ditt., *Syll.*³, 260-21. Le Barbare, esclave par nature, est, par essence, comme un outil, un animal ou tout objet de propriété entre les mains du maître *(despotès) : Pol.*, I, 4, 1253 b 23-1254 a 17 ; 6, 1255 a 29 ; III, 14, 1285 a 20.

2. P. Moraux, *Listes*, p. 341 ; voir Léon Parmentier, *La chronologie des dialogues de Platon*, dans *Bull. Acad. Roy. Belgique, Cl. d. Lettres*, 1913, p. 168.

3. G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 211.

sa personne royale et le rappel des exilés, Athènes admit, non sans peine, les honneurs divins, mais refusa le retour des bannis, « bien qu'Alexandre eût prescrit à Antipater de contraindre par la force les villes qui refuseraient de recevoir les exilés[1] ». Les choses en étaient là, quand, en juillet 323, parvint dans la ville l'annonce de la mort d'Alexandre ; l'agitation soulevée dans la ville par l'édit de 324 fut portée à son comble : l'Assemblée déclara la guerre à la Macédoine et fit expulser d'Attique toutes les garnisons macédoniennes. C'était en fait une guerre contre Antipater ; Aristote, son ami, fut dès lors suspect. Prenant prétexte de l'hymne à Hermias, considéré comme un *péan*, chant religieux réservé aux héros, et du culte privé qu'il avait rendu à ce prince, allié des Macédoniens, en lui faisant ériger une statue à Delphes, une absurde accusation d'impiété fut portée contre le philosophe par un certain Eurymédon, comme autrefois contre Anaxagore[2]. Voulant éviter aux Athéniens, pourvoyeurs de sycophantes, de « pécher une fois de plus contre la philosophie » — il faisait ainsi allusion à la condamnation de Socrate[3] — Aristote, en 323/2, laissa l'École, et sans doute beaucoup de ses notes et cahiers personnels, aux soins de Théophraste, son disciple et bientôt son successeur à la tête du Lycée, et se réfugia avec sa femme Herpyllis et ses enfants, Pythias et Nicomaque, dans l'île d'Eubée, à Chalcis, la métropole de Stagire et la patrie de sa mère, où celle-ci avait hérité un domaine et où l'influence macédonienne demeurait toujours assez forte. Dans ce lieu d'exil, il dut continuer certains de ses travaux et mettre encore au net les documents et les résultats d'études entreprises au Lycée dans divers domaines et en particulier en politique : c'est là sans doute qu'il essaya de terminer la *Constitution d'Athènes*, qui nous est parvenue comme « une ébauche déjà fort travaillée d'un livre interrompu par la mort[4] ».

1. Diodore, XVIII, 8, 3-5 ; cf. 109,1 ; voir aussi *Real Enc.*, s.v. Nikanor 4 (H. Berve).
2. Voir E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux Ve et IVe siècles av. J.-C.*, *Bibl. Fac. Philos. et Lettres de Liège*, fasc. XLV, Liège-Paris, 1930, p. 190 suiv.
3. Rose[2], *fragm.* 667.
4. G. Mathieu, *Aristote. Const. d'Ath. Essai sur la méthode...*, Paris, 1915, p. 128.

De dures épreuves attendaient encore Aristote dans les derniers mois de sa vie. Delphes, par exemple, lui retira les honneurs qu'elle lui avait décernés pour son catalogue des vainqueurs Pythiques, mais le philosophe supporta sereinement cet affront, comme le prouve un fragment de sa correspondance[1] ; il souffrit surtout de la solitude, dont il se plaint dans une lettre à Antipater[2], qui, lui-même, après avoir subi l'épreuve d'une disgrâce temporaire en 324, essayait alors d'écraser la rébellion des Athéniens. Tandis que la Guerre Lamiaque exerçait encore ses ravages en Grèce, en 322/1[3], l'année même où Démosthène s'empoisonna à Calaurie[4], une maladie d'estomac, dont il souffrait depuis longtemps déjà, emporta Aristote, âgé de soixante-deux ans : il avait assez vécu pour voir son ami Antipater triompher de la révolte d'Athènes[5]. Dans son testament[6], où il désigne comme exécuteur de ses dernières volontés le « stratège d'Europe », Aristote se montre ainsi fidèle en amitié et révèle presqu'à chaque ligne sa nature de « brave homme »[7] : il pense, en « excellent mari » et en « père affectueux et dévoué », à l'avenir de tous ses proches, mais n'oublie pas, en maître paternel, ses esclaves et leurs enfants et, prenant des dispositions pour leur émancipation, il donne ainsi un vivant commentaire de ses idées sur l'esclavage et la

1. Rose², *fragm.* 666, lettre à Antipater.

2. Rose², *fragm.* 668. Ces lettres à Antipater, sur lesquelles s'appuie Apollodore dans les *Chroniques*, furent sans doute les dernières qu'écrivit Aristote.

3. Sous l'archontat de Philoclès, Diogène Laërce confond la date du départ pour Chalcis (323/2 — archontat de Céphisodore —) et celle du décès (322/1) ; voir P. Moraux, *La composition de la Vie d'Aristote chez Diogène Laërce*, dans *Rev. Ét. Grecques*, 68 (1955), p. 125, n. 2.

4. 6 novembre 322 — Diog. L., V, 10 signale déjà cette coïncidence ; voir Plutarque, *Demosth.*, 28-30 ; Denys d'Halic., *Lettre à Amnée*, I, 5 ; G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 274.

5. Apollodore, dans Diog. L., V, 10, et Denys d'Halic., I, 5, précisent qu'il mourut de maladie ; la tradition d'une mort par empoisonnement, rapportée par la *Vita Menagiana*, Rose², p. 10, 15, ne repose sur aucun fondement.

6. Diog. L., V, 11 suiv. Ce testament fut certainement rédigé à Chalcis en 323/2 ; voir W. Jaeger, *Arist.*², p. 341, n. 1.

7. M.-D. Roland-Gosselin, *Aristote* (Les Grands Cœurs), Paris, 1927, p. 29.

conclusion la plus vraie et la plus humaine à l'une des œuvres maîtresses de toute sa vie, sa *Politique* mutilée et inachevée[1].

II

COMPOSITION ET DATE DE LA *POLITIQUE*

Forme de la **Politique.**

La place tenue par l'étude des problèmes du gouvernement de la Cité dans l'œuvre d'Aristote fait pressentir que la *Politique*, synthèse des réflexions de toute une vie, ne peut être que le résultat d'une lente élaboration et doit comporter, au dire de certains critiques, des éléments d'époques diverses, qui seraient comme la marque des

1. Cet état d'inachèvement est déjà noté par Guillaume de Moerbeke qui à la fin de la traduction latine du livre VIII (7, 1342 b 34) ajoute après *decens* (τὸ πρέπον) : *reliqua hujus operis in greco nondum inveni.* Outre cette description incomplète de l'État le meilleur, on peut noter aussi diverses promesses de développements ultérieurs qui ne semblent pas avoir été tenues, ainsi I, 13, 1260 b 8 suiv. ; II, 6, 1265 b 17 ; 8, 1269 a 27 suiv. ; 10, 1272 a 25 suiv. ; VII, 5, 1326 b 32 suiv. ; 10, 1330 a 4 suiv., 31 suiv. ; 16, 1335 b 2 suiv. ; 17, 1336 b 24 suiv. ; VIII, 3, 1338 a 32 suiv. ; 7, 1341 b 23 suiv. ; voir, en particulier, W. L. Newman, *Polit.*, II, p. xxvii suiv. et F. Susemihl, *Aristoteles. Politica*, Leipzig, Teubner, 1894, p. 368. Comme l'a indiqué Hildenbrand (*Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, Leipzig, 1860, I, p. 351 suiv.), Aristote n'expose pas, comme il le laissait espérer en IV, 1, 1289 a 11 suiv. (ou même en III, 15, 1286 a 2 suiv.), sa doctrine sur la législation. Mais, en fait, ce sujet des Lois (rédaction, révision, etc.), qui faisait partie des travaux réglés par Aristote (*Pol.*, V. 9, 1309 b 14 suiv.), fut sans doute abordé par le philosophe dans son traité des *Lois* en quatre livres (*supra*, p. lxxxi), mais ne fut vraiment étudié que par Théophraste dans son traité des *Lois* en vingt-quatre livres. Voir H. Usener, *Preussische Jahrbücher*, LIII, 1884, p. 22. De son côté Ed. Zeller (*die Phil. d. Gr.*, II, 2^4, p. 737) note : « Il est tout à fait invraisemblable que l'enseignement des sciences ait été complètement passé sous silence par l'homme qui considère l'activité scientifique comme la plus haute et comme la partie essentielle du bonheur et pour qui, en outre, la science politique a une importance directe si grande en ce qui concerne l'État. Il ne pouvait non plus abandonner cet enseignement à l'activité privée, car l'éducation tout entière doit être publique. Mais il note lui-même plusieurs fois (*Pol.*, VII, 15, 1334 b 8 ; VIII, 3, 1338 a 30 suiv. ; 4, 1339 a 4) qu'après la formation morale il avait l'intention de traiter de la formation intellectuelle. »

étapes successives d'une pensée qui évolue et s'enrichit sans cesse. De fait, la *Politique* dans son état actuel peut apparaître, non comme un traité homogène, mais plutôt comme un recueil de leçons indépendantes et complètes en elles-mêmes, qui sont le reflet de cours professés plusieurs fois, sortes d'essais ou μέθοδοι sur des sujets connexes[1]. Cette collection de *Recherches* ou *Questions de Politique* (Πολιτικά), qui toutes relèvent d'une pensée unique, fut assemblée et disposée par Aristote (ou par quelque éditeur postérieur) sous un seul titre, mais ne fut jamais vraiment fondue en un seul ouvrage.

En effet, à la différence des écrits *exotériques* — qui étaient dans beaucoup de cas des œuvres littéraires de vulgarisation, éditées du vivant même d'Aristote, et qui, imités souvent des dialogues de Platon, revêtaient, au dire des Anciens, l'exposé de la pensée de toutes les parures du style[2] — les ouvrages *acroamatiques* ou *ésotériques* étaient conçus en vue d'une audition *(acroasis)* à l'intérieur de l'École. La *Politique*, qui en fait partie, a donc ses origines dans les cours oraux d'Aristote et est en liaison très étroite avec son enseignement, soit à Assos et à Mytilène, soit à Athènes, au Lycée. Le Maître, semble-t-il, après ses λογοί, ses leçons, précisait en les rédigeant les divers points de sa doctrine et les enrichissait des résultats acquis au cours des discussions dirigées qui suivaient l'exposé. Un tel travail permettait à la fois aux auditeurs de faire ensuite

1. W. D. Ross (*Aristote*, p. 327) groupe les livres de la *Politique* en cinq traités : sur l'économie politique (I), sur les constitutions idéales (II), sur l'État (III), sur les constitutions inférieures (IV-VI), sur l'État idéal (VII-VIII). E. Barker (*op. cit.*, Introd., p. xxxvii suiv.) distingue six sections ou μέθοδοι : I, II, III, IV-V, VI, VII-VIII.

2. Voir R. Walzer, *Arist. dial. fragm.*, p. 3-4 : p. ex. Cicéron, *Acad. pr.*, 2, 38, 119 ; *Brutus*, 31, 120-121 ; on peut cependant douter parfois sur ce point de l'autorité de Cicéron, qui vante la *dicendi incredibilis copia et suavitas* à propos des *Topiques* d'allure si sèche (Cic., *Top.*, I, 3). Sur les ouvrages *exotériques*, les deux mises au point les plus récentes sont celles de P. Moraux, *Le Dialogue Sur la Justice*, p. 16-22 et de R. A. Gauthier, *L'Eth. à Nic.*, Introd., p. 36*-42* ; I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, p. 425 suiv. donne les textes principaux sur ce sujet. Voir aussi la position différente de Mgr A. Jannone, *I Logoi essoterici di Aristotele, Atti dell'Istituto di Scienze, Lettere ed Arti*, 113 (1954-1955), pour qui les « exotériques » sont, par rapport au texte en question, de simples développements « introductifs », placés dans le même ouvrage.

une étude plus réfléchie des questions abordées ou de corriger leurs notes, et au Lycée lui-même de conserver le texte de l'enseignement donné[1]. Ces premières rédactions portant sur tel ou tel point particulier de doctrine pouvaient, si elles traitaient de sujets connexes, être groupées et former ainsi des ensembles plus vastes, ces μέθοδοι et ces πραγματείαι dont parle Aristote[2], monographies ou même traités exposant une question importante ; ainsi réunies, ces leçons fournissaient la matière d'un ouvrage attendant la dernière correction de l'auteur. Le plus souvent, l'ensemble de ces manuscrits de cours, portant sur une matière aussi vaste que la *Physique* ou la *Politique* par exemple, était, après une première rédaction, plusieurs fois repris pour faire l'objet d'un nouvel enseignement, car Aristote en général ne traitait aucun sujet une fois pour toutes, mais au contraire y revenait constamment, après avoir abordé dans l'intervalle d'autres travaux. Ces anciennes notes, qui servaient alors de rappel *(memoranda)* pour le Maître, étaient développées et expliquées oralement devant les auditeurs avant d'être de nouveau retravaillées et enrichies d'additions qui maintenant, par suite de fautes d'éditeurs ou de copistes, semblent parfois inadaptées au contexte où elles se trouvent insérées. De plus, les mêmes problèmes étaient souvent aussi traités d'un point de vue nouveau et les divers éléments de solution en étaient repris suivant un ordre différent[3].

1. C'est la position de M. Dufour, édit. *Rhétorique*, I, Introd., p. 19 suiv. ; voir E. Barker, *op. cit.*, Introd., p. xxxvi ; le témoignage de Galien, *de Subst. Facult. nat.*, IV, p. 458 Kühn, est aussi dans le même sens. Pour A. Rivaud, *Hist. Phil.*, p. 239, il semble qu'Aristote ait distribué à ses élèves avant chaque leçon des sommaires indiquant les principaux points traités, chacun d'eux représentant à peu près l'étendue d'une leçon (πραγματεία) ; dans le même sens, Wilamowitz, *Arist. u. Ath.*, I, p. 355 suiv.

2. *Pol.*, μέθοδος. *Pol.*, IV, 1, 1289 a 26 ; VI, 2, 1317 b 34 ; VII, 1, 1324 a 2 ; πραγματεία. *Pol.*, VIII, 5, 1339 a 40.

3. Sur les cours et traités d'Aristote, voir W. Jaeger, *Studien zur Entsteh. d. Metaph. d. Arist.*, Berlin, 1912, p. 131-163 (résumé par A. Mansion, *La Genèse...*, p. 308-310) ; J. M. Le Blond, *Arist.*, *Parties des An.*, p. 23 ; I. Düring, *Notes on the transmission of Aristotle's writings*, Göteborg, 1950, p. 57-59. « Les traités systématiques d'Aristote, selon A. Mansion, ont vu le jour à l'intérieur de l'École... Leur genèse s'y rattache intimement à l'enseignement du maître... En réalité, on n'a pas affaire à des traités proprement dits, mais à des

Cet incessant travail de retouche fait sur le texte d'une œuvre comme la *Politique*, qui, commencée très tôt, resta, semble-t-il, sur le chantier presque jusqu'à la mort d'Aristote, peut expliquer les disparates de l'ensemble et les différences de tons frappantes même à première lecture. Le texte, en effet, présente en maint endroit des irrégularités et des incertitudes dans le développement des diverses parties du sujet traité ou même des incohérences par suite du développement incomplet de plans successifs et contradictoires, et aussi des lacunes, des digressions, des ruptures de construction, des transitions abruptes, de longues parenthèses explicatives — peut-être simples notes de l'auteur insérées dans le texte par les éditeurs postérieurs — des doubles recensions apparentes (doublets) qui proviennent de nouvelles rédactions de passages de cours, ajoutées par le philosophe sur des feuillets détachés ou en marge du premier texte et insérées souvent hors de place lors de l'édition définitive du traité, et enfin des notes détachées du Maître laissées à la fin d'un cours ou d'une section dont elle pouvaient même ne pas faire partie[1].

cours, ou mieux à des ensembles de cours plus ou moins connexes. L'unité « littéraire » n'est pas en l'espèce le traité ou le cours, mais le *logos* ou la *méthodos* au sens restreint du terme, — étude ou exposé de dimensions assez réduites, ne comprenant qu'un ou deux ou tout au plus trois de nos divisions actuelles. Plusieurs *logoi* portant sur des objets connexes peuvent former un cours ; si toutefois les liens qu'ils ont entre eux sont assez lâches, ils prennent l'apparence de petits traités consécutifs presque indépendants ou simplement réunis en série » (les *Parva Naturalia* par exemple). « Dans les cas ordinaires, les *logoi* connexes portent tous sur une même branche de la philosophie : mis à la suite les uns des autres, ils paraissent former un traité doué d'une certaine unité : cette unité est commandée par l'unité d'objet des études particulières réunies de cette façon. Aristote l'appelle une *pragmateia* ou une *méthodos* au sens large. Au sein de celle-ci on distingue des parties bien tranchées, car elles sont en réalité antérieures au tout. Chacune d'elles constitue un exposé indépendant, dont le thème est limité à certains points bien déterminés rentrant dans l'objet général de la branche philosophique auquel il se rattache. De cette façon, dans le même traité, un *logos* doit avoir des relations logiques avec les autres, mais non pas nécessairement des relations directes d'ordre littéraire. » (*La Genèse...*, p. 308-309.)

1. Comme l'a fait remarquer A.-J. Festugiere, « les anciens ne connaissaient pas nos notes au bas des pages. Il leur fallait donc bien insérer dans le cours même du texte des notes qui en rompent la continuité » (A.-J. Festugière, *Sur le texte de la Poétique d'Aristote*,

A toutes ces marques d'inachèvement viennent s'ajouter des accidents inhérents à toute œuvre retranscrite, tels que passages suspects, interpolations, répétitions, transpositions ou gloses marginales incorporées dans le texte[1]. De plus « entre les diverses parties de l'exposé sont multipliés parfois abusivement ces résumés, ces rappels, ces divisions »[2], qui caractérisent le style de ces ouvrages dits *ésotériques*, et ne manquent pas non plus les erreurs, les divergences de vues ou même les contradictions entre ces plans successifs et incomplètement développés, qu'une mise au point définitive par l'auteur lui-même eût sans doute fait disparaître[3].

dans *Rev. Et. Grecques*, LXVII (1957), p. 253 ; et aussi R.-A. Gauthier, *L'Eth. à Nic.*, p. 48*). Additions : cf. I, 11 ; II, 12 ; VI, 2, 1318 a 3-b 5 ; etc. Marques d'inachèvement : — incertitude quant à la place : cf. V, 12, 1316 b 10-14 ; plans successifs : IV, 1, 1288 b 21 suiv. ; IV, 2, 1289 b 12 suiv. ; VI, 1, 1316 b 36 suiv. ; VI, 1, 1317 a 16 suiv. ; etc. ; — lacunes : Conring (éd. *Pol.*, Helmstadt, 1656) en a relevé un nombre exagéré « noctem aristotelicam quasi stellis (= astericis) illustrare sategit » ; en fait, on peut en noter, par ex., après V, 7, 1307 a 31 ; V, 12, 1315 b 38 ; V, 12, 1316 b 23 ; — digressions : cf. VI, 10, 1329 a 40-b 39 ; — rupture de construction : cf. V, 6, 1306 b 9 ; — transitions abruptes : début III, IV ; fin V, VI ; — parenthèses : cf. II, 12, 1274 b 9-15 ; III, 9, 1280 a 36-1281 a 4 ; VII, 3, 1325 a 18-23 ; — doubles recensions (d'après Wilson, *Notes on some passages in the Politics, Journ. of Philol.*, X, 1881, p. 80-86 ; F. Susemihl, *Politica*, 1894, p. XXI suiv. et F. Susemihl — R. D. Hicks, *Politics*, 1894, p. 78 suiv.) : cf. II, 7, 1266 b 38-1267 a 16 = 7, 1267 a 37-b 9 ; III, 15, 1286 a 26-b 3 = 16, 1287 b 15-35 ; IV, 3, 1289 b 27-1290 a 29 = 4, 1290 b 21 — 1291 b 13 ; IV, 4, 1291 b 30-1292 a 35 = 6, 1292 b 20-1293 a 10 ; etc. ; — notes détachées : cf. II, 12, 1273 b 27-1274 b 26 ou 1274 b 15-26 ; etc.

1. Passages suspects : cf. III, 17, 1288 a 6-15 ; VII, 9, 1329 a 34 — 10 ; 1329 b 35 ; — interpolations : cf. VIII, 7, 1342 b 17-34 ; peut-être aussi I, 11, 1258 b 9-1259 a 36 ; — transpositions : IV, 12, 1296 b 34-38 et 1297 a 6-b 1 avant IV, 9, 1294 b 14 ; V, 10, 1312 a 17-20 après 1312 a 6 ; VII, 12, 1331 b 4-6 avant 1331 a 24 ; — VIII, 5, 1340 a 12-14 après 1340 a 23 ; — passage corrompu : IV, 15, 1300 a 15-1300 b 5 ; — notes marginales : cf. II, 4, 1262 a 40-1262 b 3 ; III, 13, 1284 b 13-15 ; V, 6, 1306 a 9-31 ; VII, 8, 1328 a 27-29 ; VIII, 4, 1338 b 36-38 ; etc.

2. Rappels, I, 12, 1259 a 37 ; II, 10, 1272 a 16 ; III, 1, 1275 b 2-3 ; VII, 2, 1324 a 5, etc. ; — divisions : IV, 4, 1290 b 21 ; VII, 4, 1325 b 33 ; résumés : V, 1, 1301 a 19 suiv. ; VI, 1, 1316 b 31-1317 a 1.

3. Comme le dit P. Louis (*Arist., Part. An.*, Introd., p. XXVII), il faut noter que le manuscrit d'une œuvre antique, même *publiée*, restait toujours susceptible de modifications de la part de son auteur

Ici, une édition parfois maladroite de l'ouvrage a pu, par désir de ne rien sacrifier des écrits du Maître, conserver sur la même question[1] plusieurs versions de son enseignement, soit dans des passages simplement juxtaposés, soit dans d'autres unis par des liens très lâches. Là au contraire, tel exposé se distingue par la hauteur des sentiments[2], tels autres dénotent, par l'élégance et la plénitude de l'expression, un souci très poussé de la forme littéraire[3] ; ailleurs encore des morceaux achevés sont de véritables essais politiques qui n'ont rien de simples aide-mémoires de cours : ainsi le début du livre VII de la *Politique* « constitue un petit traité sur la meilleure constitution remarquable par la clarté de l'exposition et le brillant du style, qui tranche avec la manière toute sèche et, à force de concision, parfois

et ne connaissait jamais cette fixité du texte que donne l'*impression* d'un livre moderne, ou plutôt ne la connaissait qu'après l'édition définitive de l'œuvre, quand on en avait fait des copies destinées à être répandues dans le public, mises à part, bien entendu, les erreurs imputables aux négligences des copistes ; d'autre part, comme le remarque A. Mansion (*Introd. à la Phys. aristot.*, 2e édit., p. 21-22) à propos des *Météorologiques*, « Aristote n'a pas jugé nécessaire d'unifier de façon absolue et jusqu'aux nuances la doctrine contenue dans ces exposés empruntés à des époques diverses et à des rédactions successives » ; il aurait, semble-t-il, fait de même pour la *Politique*, car il « avait conscience davantage de l'unité de sa pensée à travers les divers stades qu'elle pouvait avoir parcourus que des différences engendrées par ce développement lui-même. Ce développement, dans ce cas, devait lui paraître comme un accroissement suivant la même ligne, bien plutôt que comme une révolution faisant table rase d'une partie de son passé intellectuel ».

1. Par ex. *Pol.* II, 7, 1266 b 38-67 a 16 = 7, 1267 a 37-b 9 ; III, 15, 1286 a 26-b 3 = 16, 1287 b 15-35 ; VII, 1, 1329 b 29-36 = 2, 1324 a 5-13 ; sur la succession des divers régimes, cf. III, 15, 1286 b 8 suiv. ; IV, 13, 1297 b 16 suiv. ; V, 12, 1316 a 1 suiv.

2. Par ex. III, 6, 1278 b 21 suiv.

3. Voir par ex., VII, 11, 1330 a 36-1331 a 23. On peut noter aussi un certain nombre d'exemples de *chiasmes ;* une telle disposition des mots marque un souci littéraire qui réfute l'hypothèse d'une hâtive copie de cours faite par un élève d'Aristote : *Pol.*, I, 1, 1252 a 4 ; III, 6, 1278 b 11 ; III, 11, 1281 b 11 suiv. ; 14, 1285 b 30 ; 17, 1288 a 3 suiv. ; IV, 3, 1290 a 19 ; 12, 1296 b 19-21 ; V, 12, 1316 a 22 suiv., etc. F. Susemihl et R. D. Hicks notent que les livres VII et VIII sont en général d'une forme soignée, et qu'en particulier la règle de l'*hiatus* est violée rarement dans VII, et jamais dans VIII ; voir aussi, R. D. Hicks, *On the avoidance of hiatus in Aristotle's Politics, Proceed. of the Cambr. philol. Soc.*, XIII-XV (1886), p. 22-23.

sibylline du Stagirite en ses ouvrages scolaires[1] ». Ces morceaux, où la forme dénote plus de soin et l'expression parfois plus de chaleur, peuvent aussi être des emprunts à telle ou telle œuvre littéraire d'Aristote ou à des rédactions plus étudiées d'exposés faits sur des sujets délicats qui ne devaient pas être laissés à l'improvisation et sur certains thèmes qui lui tenaient plus à cœur[2]. Dans certains passages au contraire, qui contrastent franchement avec le contexte par une vivacité inhabituelle et par des allusions spécialement claires à un auditoire présent, on peut avoir des notes d'étudiants insérées dans le texte[3], de même qu'on peut trouver aussi parfois quelques additions d'éditeurs. Toutefois ces disparates, ces différences de facture, ces doubles recensions et ces incohérences apparentes, judicieusement interprétées, comme on le verra plus tard, ont souvent permis de déceler dans le texte transmis des couches d'âges divers, échos des différents cours professés successivement par Aristote. Ainsi, à de rares exceptions près, les matériaux

1. A.-J. Festugière, *La Révélation...*, II, *Le Dieu cosmique*, p. 176. Barthélemy Saint-Hilaire loue « la convenance accomplie » du style de la *Politique*. Les quelques notations que P. Louis (*op. cit.*, p. 28 suiv.) a faites sur ce sujet à propos du traité des *Parties des Animaux* peuvent aussi s'appliquer à la *Politique*. Ces deux auteurs notent la propriété des termes, la concision et la vigueur d'une expression presque toujours exactement adaptée à l'objet qu'elle doit définir, et le nombre relativement important d'images tirées de la vie quotidienne et des diverses activités des hommes pour faire mieux saisir à un public cultivé une pensée parfois trop abstraite. « Il y a peu de morceaux dans la littérature grecque, dit Barthélemy Saint-Hilaire, qui surpassent en couleurs vigoureuses et sévères la discussion de l'esclavage, celle de la souveraineté, celle de l'ostracisme et surtout ce tableau de la tyrannie, qui serait le plus beau de ce genre si Platon n'avait eu déjà tracé le sien. » (*Politique d'Aristote*, 2e édit., Paris, 1848, Préface, p. LXXXIV.) Voir aussi M. Dufour, édit. *Rhétorique*, p. 17, et Newman, I, p. 480.

2. Par ex., III, 6, 1278 b 21 suiv. ; VII, 11, 1330 a suiv. ; etc. Voir H. Diels, *Gött. Gel. Anz.*, 1894, p. 293-307 et W. Jaeger, *Arist.*[2], p. 276-277 : Aristote, dans certains cas, recourt délibérément à ses écrits de jeunesse pour enlever l'adhésion de ses auditeurs. Sur les renvois d'Aristote à ses propres œuvres, voir P. Moraux, *Le Dialogue sur la Justice*, p. 14, n. 1.

3. Par ex., *Pol.*, VII, 1, 1324 a 3 : Spengel, *Ueber die Pol.*, p. 46, et Susemihl-Hicks, éd. *Pol.*, p. 563, pensent ici à des « notes d'auditeur attentif », insérées par l'éditeur, bien qu'elles ne soient pas en liaison organique avec le reste de l'ouvrage.

qui forment le fond du traité sont de la main d'Aristote et le tout relève d'une même pensée qui a établi le plan de la *Politique* et souvent en a réglé jusqu'aux moindres détails.

Par suite du caractère inachevé de la *Politique*, les éditeurs et les commentateurs, au cours des siècles, se sont posé diverses questions relatives soit à l'ordre des livres, s'ils sont avant tout soucieux de la logique interne des diverses parties du traité, soit à la date de ces parties, s'ils veulent retrouver les couches successives laissées par l'enseignement d'Aristote au cours de sa carrière. Avant d'aborder l'étude de ces problèmes, il est bon de donner un résumé des livres selon l'ordre traditionnel, en faveur duquel plaide en partie la conclusion de l'*Éthique de Nicomaque*[1]; cela permettra de voir quel est le contenu de l'ouvrage et quelle en est la logique interne.

***Résumé des livres de la* Politique.**

Le livre I[2] a pour objet l'étude de l'administration de la maison, de l'*économie* domestique. Partant des éléments les plus simples de la vie politique, les formes élémentaires du pouvoir, il constitue comme une introduction aux

1. *Éth. Nic.*, X, 10, 1181 b 12-23. Selon l'*Éthique* — si l'on admet toutefois que cette conclusion n'a pas été modifiée, complétée ou rédigée après coup — Aristote se propose d'étudier (dans la *Politique*) les opinions des auteurs qui ont traité de la meilleure constitution (= *Pol.*, II, chap. I-VIII) ; les raisons de la prospérité et de la ruine des Cités et les causes d'une bonne ou d'une mauvaise administration, sous un même régime politique (= *Pol.*, V-VI) ; et enfin la structure et les lois ou coutumes de l'État le meilleur (= *Pol.*, VII-VIII). C'est au cours de l'élaboration de son ouvrage qu'Aristote sentit la nécessité d'ajouter l'examen des questions traitées dans les livres I, II (chap. IX-XII), III et IV.

2. Barthélemy Saint-Hilaire a bien montré que l'actuelle division en livres a une valeur toute relative (*Polit.*, 3e éd., p. CLXXV suiv.) : elle répond à cette nécessité matérielle de découper l'édition en rouleaux de longueur sensiblement égale et aboutit souvent à marquer les articulations naturelles des cours d'Aristote (R.-A. Gauthier, *L'Éth. à Nic.*, p. 57*), comme cela apparaît, par exemple, dans le cas du livre VIII, qui n'a été distingué du livre VII, par un éditeur ou par Aristote lui-même, que pour une raison de ce genre. La *Politique* en huit livres se trouve déjà indiquée dans les Catalogues de Diogène Laërce (no 75) et de l'Anonyme (no 70) qui, remontant à une première liste d'Ariston de Céos, prouveraient que, dès la fin du IIIe siècle, les différents livres étaient déjà rassemblés en une πραγματεία unique (P. Moraux, *Listes*, p. 95, 200, 311 suiv.).

Recherches ou *Questions de Politique* développées dans tout le cours de l'ouvrage. Après un bref aperçu sur les diverses communautés naturelles dont se compose l'État, Aristote indique quels sont les éléments constitutifs de la famille et traite de leurs relations mutuelles, à propos de divers problèmes examinés de façon plus détaillée, mais surtout d'un point de vue sociologique et économique, tels que l'esclavage, la propriété, l'acquisition des biens et la richesse.

Le livre II est un exposé critique des meilleures formes de gouvernement, en théorie et en pratique, en vue de découvrir celle qui, de toutes, est préférable. Aristote traite d'abord des projets de constitution exposés par Platon dans la *République* et dans les *Lois* et par d'autres penseurs comme Phaléas de Chalcédoine et Hippodamos de Milet; il examine ensuite les diverses constitutions en vigueur à Sparte, en Crète et à Carthage, qui sont considérées comme les meilleures. Si le livre II, avec cette étude des meilleures formes de gouvernement, semble à première vue une introduction historique et critique à une théorie de l'État idéal, le livre suivant a, de fait, un horizon moins limité, comme le prouvent les questions plus générales qu'il aborde.

Le livre III, qui représente la partie centrale de la *Politique*, expose la théorie générale des constitutions. Aristote part de l'analyse des concepts de la cité, du citoyen et de la vertu politique, et il en déduit les six formes possibles de gouvernement, bonnes ou mauvaises : — avec l'autorité d'un seul — la monarchie ou la tyrannie; — avec celle de plusieurs — l'aristocratie ou l'oligarchie ; — avec celle de tous — la *politie* ou la démagogie ; puis il étudie les principes fondamentaux de toute constitution, la nature de la justice distributive et du souverain dans l'État (en particulier dans l'oligarchie et dans la démocratie) ; enfin il traite de la royauté et annonce une discussion sur l'aristocratie.

Avec les livres IV-VI, qui viennent après l'exposé théorique des principes de base de toute constitution, Aristote aborde plus nettement des problèmes de politique concrète. Dans le livre IV, il étudie, un peu à la manière d'un naturaliste, la *morphologie* politique ; il traite surtout des différentes variétés de démocratie et d'oligarchie, et aussi de la *politie*, qui mêle et concilie les institutions caractéristiques de ces deux sortes de régimes ; il examine ensuite les questions

des rapports existant entre les peuples et leurs constitutions, et enfin, abordant un nouveau sujet, il décrit la manière d'organiser les *trois pouvoirs*, délibératif, exécutif et judiciaire, dans les diverses constitutions.

Au livre V, Aristote traite, comme ferait un disciple d'Hippocrate, de ce que l'on pourrait appeler la *pathologie* politique ; il y expose, avec cette abondance de faits concrets qui est la marque des livres IV-VI, les causes générales des révolutions ou des changements constitutionnels dans les États en général et les causes particulières dans différents types de constitution (démocratie, oligarchie, aristocratie, monarchie, et surtout tyrannie) ; puis il indique les moyens de prévenir toutes les séditions. Il aborde enfin brièvement, pour le critiquer, l'exposé sur les changements constitutionnels fait par Platon dans la *République.*

Le livre VI concerne les modes d'organisation des démocraties et des oligarchies en vue de leur assurer une plus grande stabilité. Aristote revient ici aux discussions sur la démocratie et sur l'oligarchie de la fin du livre IV, mais il examine ces questions d'un point de vue différent ; il termine enfin par un exposé sur la nature et les attributions des diverses magistratures ces études de politique positive que constituent essentiellement les « livres réalistes » IV-VI et qu'annonçait, en partie, la conclusion de l'*Éthique de Nicomaque.*

Avec les livres VII et VIII on note un retour à une politique de caractère plus normatif. En effet, dès le commencement du « petit traité sur la meilleure constitution[1] » que forme le début du livre VII, Aristote recourt à un critère abstrait, la notion de vie parfaite, pour distinguer entre bons et mauvais États ; et dans les trois premiers chapitres qui sont « comme une réduction de l'éthique[2] », il montre que la vie la plus désirable pour l'individu et pour la Cité est celle qui, prenant la vertu pour guide, est conforme au souverain Bien. A partir de cette notion de vie parfaite, Aristote commence un exposé détaillé de la constitution idéale ; il en indique les trois conditions matérielles : population, territoire, caractère des habitants ; puis il

1. A.-J. Festugière, *La Révélation...*, II, *Le Dieu cosmique*, p. 176.
2. J. Souilhé, *Aristote. Éthique Nicomachéenne*, Paris, 1929, p. 52.

décrit la structure interne de cette société et donne le plan de la cité. Il aborde enfin les principes généraux d'éducation des citoyens et donne des précisions au sujet du mariage et de l'enfance.

Le livre VIII continue l'étude commencée au livre précédent. Après avoir montré l'importance de l'éducation, qui donne aux futurs citoyens des mœurs en harmonie avec la constitution en vigueur, Aristote établit d'abord un plan général de cette éducation, qui doit être commune à tous et dont le but doit être uniquement la perfection morale ; puis, en jugeant de leur valeur respective d'après ce critère moral, il étudie, de façon plus détaillée, des matières comme le dessin et la gymnastique d'abord et ensuite la musique, dont il précise le but et la méthode. C'est sur l'étude de la musique que se termine ce traité d'éducation vraisemblablement inachevé[1].

Ordre des livres. 1. Transpositions de divers éditeurs.

De nombreux éditeurs et commentateurs, depuis Nicolas Oresme et Segni[2], ont critiqué la suite des livres telle que nous l'a léguée la tradition et ont proposé, au nom d'une logique plus rigoureuse, un autre ordre des livres ou des diverses parties de la *Politique*. Les transpositions les plus courantes sont celles des livres VII-VIII (esquisse de l'État idéal) après le livre III (théorie générale des constitutions politiques)[3] et celle du livre VI (mode d'organisation des démocraties et des oligarchies en vue d'assurer leur stabilité) après le livre IV (différentes formes des constitutions existantes). De telles modifications donnent plus de logique à la suite du raisonnement et permettent de dégager l'unité du système politique du « plus

1. W. D. Ross (*Aristote*, trad. franç., p. 373), entre bien d'autres, note cet état d'inachèvement du livre VIII.

2. Nicolas Oresme, mort en 1382, dont la traduction française de la *Politique* ne fut publiée qu'en 1489 à Paris ; Segni, traduction italienne, Florence, 1549.

3. Comme en témoignent les manuscrits, à la fin du livre III, la transposition, sans doute dans certains cas, avait été faite dès l'antiquité. Sur les différents éditeurs et commentateurs qui ont fait des transpositions depuis Oresme, voir Barthélemy Saint-Hilaire, *Politique d'Aristote*, Paris, 1837, append. à la Préf., p. CXLV suiv. et CLXXXV ; 3e édit., 1874, p. CLXII suiv. et CLXXVII, et W. Oncken, *Die Staatslehre des Arist.*, I, 1870, p. 85.

systématique et du plus régulièrement logique de tous les philosophes[1] ».

En faveur de la première transposition (VII-VIII après III)[2], on allègue en particulier ce motif : le chapitre XVIII de ce livre annonce que l'auteur va traiter ensuite de l'État idéal et il se termine en fait sur une phrase inachevée qui « se retrouve avec une identité presque complète dans les mots, avec une identité complète dans la pensée » au début du VIIe livre[3]. A cela on peut répondre que ce chapitre XVIII paraît être une addition postérieure et que, selon H. von Arnim[4], l'esquisse de l'État idéal qui devait suivre le livre III, était toute différente de celle que nous ont conservée les livres VII et VIII ; ces deux livres, où l'on peut trouver des allusions à des travaux du Lycée et aux événements politiques contemporains[5], représenteraient au contraire un complément tardif apporté par Aristote à sa doctrine politique et viendraient donc normalement à la fin de la *Politique*. De plus, le début du livre VII semble sans lien réel avec le livre III, puisqu'il reprend complètement la discussion sur la vie la meilleure ; et le début du livre IV annonce l'achèvement du programme énoncé au livre III. En outre, cette transposition n'améliore pas la suite du raisonnement, car le livre II (revue des meilleures constitutions en théorie et en pratique) reste séparé des livres VII et VIII (esquisse de l'État idéal selon Aristote) et le livre III (théorie générale des constitutions) n'est plus relié aux livres IV-VI qui traitent en détail des différentes constitutions. Enfin, quoi qu'en ait dit Barthélemy Saint-Hilaire, nombre de passages du livre IV se réfèrent au livre III comme à une discussion qui précède immédiatement[6].

1. Barthélemy Saint-Hilaire, *op. cit.*, p. CLXV ; 3e édit., p. CLXXIII.
2. Voir Barthélemy Saint-Hilaire, *op. cit.*, p. CXLIX ; 3e édit., p. CLXIV.
3. *Pol.*, III, 18, 1288 b 5-6 et VII, 1, 1323 a 14-15.
4. H. von Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte...* et *Zu W. Jaegers Grundlegung...*, p. 45 suiv.
5. E. Barker, *Polit.*, p. XLVII suiv.
6. *Pol.*, IV, 2, 1289 a 26 suiv. ; 7, 1293 b 2 ; 10, 1295 a 4, se réfèrent au sujet des constitutions à un premier traité, à de premières leçons qui constituent le livre III en particulier et que suivent naturellement un deuxième traité, une deuxième série de leçons, qui commence avec le livre IV et se continue par les livres V-VI.

On transpose aussi le livre VI après le livre IV, sous prétexte que le livre VI développe le dernier des thèmes abordés dans le livre IV ; mais, comme on l'a vu, le thème réellement développé dans le livre VI est différent de celui qui a été brièvement traité à la fin du livre IV. D'autre part, au cours du développement du thème du livre VI, Aristote plus d'une fois se réfère aux livres IV et V comme à la « méthode » précédente[1]. Enfin le point de vue particulier du livre VI, qui est d'assurer la *stabilité* de la constitution, est une conséquence logique du livre V, qui a traité des causes d'*instabilité* constitutionnelle, et donc implique l'antériorité de ce livre.

2. Essai de justification de l'ordre traditionnel.

Ainsi donc ces transpositions ne s'imposent pas dans l'état actuel du texte et leur caractère tout subjectif se manifeste par la multiplicité des solutions qui ont été proposées[2]. D'ailleurs, si l'on veut bien reprendre l'ensemble des livres de la *Politique* dans leur ordre traditionnel qui est, comme on

1. Voir en particulier *Pol.*, VI, 1, 1316 b 35 ; 1317 a 37-38 ; VI, 4, 1319 b 4-6 ; 5, 1319 b 37-38, quatre passages qui se réfèrent à des sujets traités uniquement au livre V.

2. On comprend ainsi que Wilamowitz, *Aristoteles und Athens*, I, p. 321, ait vivement protesté contre une telle manie de transposition. A titre indicatif voici un tableau de l'ordre des livres chez les principaux éditeurs.

Ordre traditionnel		Schneider-1809	Bekker¹-1831	Barthélemy Saint-Hilaire-1837	Eaton-1855	Bekker²-1855 Susemihl¹-1872	Susemihl²-1879 et édit. suiv.	Newman-1887 (Marias-1951)
I	Α	Α	Α	Α	Α	Α	Α	Α
II	Β	Β	Β	Β	Β	Β	Β	Β
III	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ
IV	Δ	Δ	Δ	Η (Δ)	Δ	Ζ (Δ)	Η (Δ)	Η (Δ)
V	Ε	Ε	Ε	Θ (Ε)	Ε	Η (Ε)	Θ (Ε)	Θ (Ε)
VI	Ζ	ΣΤ	Ζ	Δ (Ζ)	Ζ	Δ (ϛ)	Δ (Ζ)	Δ (Ζ)
VII	Η	Ζ	Η	Ζ (Η)	Η	ϛ (Ζ)	Ζ (Η)	Ε (Η)
VIII	Θ	Η	Θ	Ε (Θ)	Θ	Ε (Η)	Ε (Θ)	Ζ (Θ)

Les éditions d'Eaton (1855), d'Immisch (1909), de Rackham (1932), de Barker (trad.) (1946), de Ross (1957) suivent l'ordre traditionnel des livres.

l'a dit[1], dans le sens de la conclusion de l'*Éthique de Nicomaque*, on s'aperçoit que leur suite ne manque pas de logique, comme l'ont montré Eaton et E. Barker[2]. Aristote traite d'abord des fondements sociaux de l'État, c'est-à-dire de la famille et des éléments qui la constituent, laissant pour plus tard la théorie de l'État et des diverses constitutions. Ce qu'il dit à la fin du livre I au sujet du mariage et de la place des femmes le conduit naturellement à considérer, au livre II, les vues de Platon sur le mariage et la situation des femmes et ensuite l'ensemble de ses théories politiques et aussi celles d'autres auteurs d'utopies. A l'étude des meilleurs projets de constitutions correspond normalement celle des gouvernements existants considérés comme les plus remarquables.

Cette revue des meilleures constitutions, en théorie et en pratique, ne permettra à Aristote d'établir un plan nouveau de cité idéale que s'il indique d'abord, suivant la méthode analytique déjà employée au livre I, les éléments nécessaires de toute constitution. Cela fait l'objet du livre III, dont aurait disparu, au dire d'Eaton que rejoint sur ce point H. von Arnim[3], toute une partie traitant de l'aristocratie, la constitution la meilleure possible. Cet exposé théorique, qui détermine les principes de base de toute constitution, est suivi naturellement d'une étude détaillée des diverses constitutions qui est faite sous une forme beaucoup plus inductive, dans les livres IV-VI. Recueillant alors les données fournies par cet examen préliminaire de tous les types de gouvernement en vigueur et obtenues aussi grâce à sa connaissance profonde de la réalité historique, telle qu'elle se manifeste surtout au livre V, Aristote peut enfin, dans les livres VII et VIII, esquisser sa propre conception de l'État idéal, spécifiquement distinct de chacun des types étudiés[4] — une constitution aussi vertueuse que l'aristocratie, aussi stable et aussi juste que la *politie* —, qui devait constituer le couronnement de son œuvre, l'achè-

1. Voir *supra*, p. CII, n. 1.
2. Voir Eaton, *Politics*, Oxford, 1855, p. III-XIV et E. Barker, *op. cit.*, Introd., p. XLI.
3. H. von Arnim, *Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklung...*, p. 28 suiv.
4. Eaton, *Polit.*, p. XIII suiv.

vement de toutes ses études sur la politique, dont nous n'avons malheureusement qu'une partie.

Cette suite logique des livres de la *Politique* dans l'ordre qui nous a été transmis en vaut une autre : au dire de certains, l'ordre traditionnnel est même, comme le prouvent de solides arguments, « le seul logique et cohérent[1] ». C'est le seul que donnent tous les manuscrits et il a pour lui, d'une part, l'antiquité d'une tradition qui remonte au moins à la fin du IIIe siècle av. J.-C., et même à la fin du IVe siècle selon H. von Arnim[2], et, d'autre part, un fait matériel, celui de multiples relations mutuelles[3] entre les livres, considérés dans leur ordre traditionnel, qui montrent qu'Aristote lui-même (ou l'un des premiers éditeurs de la *Politique*) a voulu cet ordre et a inscrit son intention dans le texte même.

Date de la **Politique.**

La *Politique* dans sa forme actuelle fut vraisemblablement publiée après la mort d'Aristote ; et la composition de l'ensemble, qui résulte d'une refonte de matériaux d'époques

1. A. Jannone, *I Logoi essoterici di Aristotele*, p. 21. Selon W. D. Ross (*op. cit.*, trad. fr., p. 327) « L'ordre traditionnel donne la ligne de pensée la plus logique, si ce n'est que le livre V gagnerait à être lu après le livre VI » ; selon L. Robin (*op. cit.*, p. 21) il vaut mieux « s'en tenir à l'ordre consacré ».

2. Selon Henkel (*Zur Politik des Aristoteles*, Stendal, 1875, 4, p. 10-17), au Ve siècle, l'*Épitome* de Stobée (*Ecl. eth.*, 326 suiv.) présente l'ordre traditionnel. Or cet *Épitome* est tiré de l'ouvrage d'Areios Didymos d'Alexandrie — l'ami d'Auguste et de Mécène —, intitulé Ἐπιτομὴ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις, qui suivait, sans aucun doute, la nouvelle recension d'Andronicus de Rhodes, et dont la source était une œuvre de Théophraste, disciple d'Aristote lui-même, comme tend à le prouver H. von Arnim (*Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik*, dans *Sitzber. d. Ak. d. Wiss, Philol.-hist. Kl.*, Bd. 204, Abh. 3, Vienne, 1926, avec la mise au point de O. Regenbogen, art. *Theophrastos, RE*, Suppl. Bd. VII, 1940, col. 1492-1494). Selon P. Moraux, *Listes*, p. 237 suiv., dans la liste d'Ariston de Céos, qui remonte à la fin du IIIe siècle, la *Politique* comprenait huit livres qu'il n'y a pas de raison de distinguer des huit livres actuels.

3. F. Susemihl (*Aristoteles. Politica*, Teubner, Leipzig, 1894, p. 365 suiv.) donne une liste des références de la *Politique* se rapportant à différents livres de ce traité et note aussi les « promesses non tenues », c'est-à-dire les développements annoncés qui ne se trouvent pas traités dans les livres actuels de la *Politique*. Selon W. Jaeger (*Arist.*², p. 274, n. 3) ces références, qui supposent une révision de l'ensemble, sont d'Aristote lui-même.

différentes, doit dater de la dernière période du Lycée (330-323), ainsi que peut le suggérer la seule donnée chronologique précise fournie au livre V (10, 1311 b 1 suiv.) : l'attentat de Pausanias contre Philippe durant l'été 336, événement considéré comme déjà ancien[1]. Comme les contradictions entre des références et des textes de la *Politique* ne peuvent s'expliquer uniquement par des interpolations et des omissions et que le Stagirite, dès sa jeunesse, s'est occupé de l'étude des problèmes politiques, certains auteurs, à la suite d'U. von Wilamowitz-Moellendorff, de Th. Case et surtout de W. Jaeger[2], se sont posé la question : peut-on retrouver dans l'œuvre inachevée qui nous est parvenue diverses couches d'âges différents qui représenteraient les différents moments de l'enseignement d'Aristote à Assos et à Mytilène (347-343), en Macédoine (342-336) et à Athènes lors de son second séjour (335-323) ? Les réponses données diffèrent sensiblement les unes des autres.

1. La méthode génétique.

Comme Aristote dit lui-même qu'il faut « commencer par le commencement et considérer les choses dans leur processus de développement[3] », des savants comme W. Jaeger et H. von Arnim[4] ont voulu appliquer à Aristote lui-même et à ses ouvrages cette méthode génétique. Mais les résultats, par suite de la diversité des critères choisis, n'aboutissent souvent sur tel ou tel point particulier qu'à des divergences de vue très nettes. Ainsi, pour prendre des exemples, le livre I, en parlant des divers problèmes que posent les esclaves, les époux et les enfants, indique les trois relations fondamentales de toute vie sociale dans l'antiquité, mais ne traite que de l'esclavage avant de passer à l'étude de la propriété et de la richesse, qui forme la matière principale de ce livre. Selon W. Jaeger, qui a

1. Voir L. Bourgey, *Observation et expérience...*, p. 31, n. 4.
2. Wilamowitz, *Arist. u. Ath.*, I, 1893, p. 355 suiv. ; Th. Case, *Encycl. Brit.*, 11e édit., Londres, 1911, II, p. 501-522 ; W. Jaeger, *Arist.*, p. 34 suiv. ; *Arist.*², p. 3 suiv.
3. *Pol.*, I, 2, 1252 a 24.
4. W. Jaeger, *Studien zur Entsteh. der Met.*, Berlin, 1912 ; *Aristoteles*, Berlin, 1923 ; H. von Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, 1924.

étudié le problème d'ensemble des œuvres d'Aristote, cette « structure mutilée » du livre I ne s'explique que par sa composition tardive comme introduction à un traité préexistant, où les problèmes du mariage et de la famille étaient déjà exposés[1] ; au contraire H. von Arnim regarde ce même livre comme écrit de très bonne heure : d'après lui, il constituerait avec le livre III (y compris les chapitres XIV-XVII) la partie la plus ancienne de la *Politique*.

Les livres VII et VIII (esquisse de l'État idéal), de même que les livres II (examen des meilleures constitutions) et III (théorie générale de constitutions politiques, sauf les chapitres XIV-XVIII sur la monarchie), font partie, selon W. Jaeger[2], de la *Politique primitive (Urpolitik) :* ils représentent la pensée d'Aristote jeune, parce que toute proche de la tradition platonicienne ; ils sont donc contemporains du séjour à Assos, où le Stagirite, encore tout imprégné des théories de son Maître, vit dans le cercle platonicien d'Hermias. H. von Arnim ayant fait, semble-t-il, une étude plus approfondie de la philosophie politique d'Aristote[3], tend à prouver que les livres VII et VIII, dans leur état actuel, représentent la réaction la plus nette contre la tradition platonicienne et sont la partie la plus récente de la *Politique* laissée inachevée.

Sur ces points particuliers les deux thèses s'opposent et

1. Le problème de la famille est discuté au livre II dans la critique de la communauté des femmes et des enfants, telle que l'expose la *République* de Platon (*Pol.*, II, 2, 1261 a 10-4, 1262 b 36.) ; la question du mariage est traitée, en particulier au livre VII (16, 1334 b 29-1336 a 2).

2. Voir W. Jaeger, *op. cit.*, p. 300 suiv.

3. Voir H. von Arnim, *Die Politischen Theorien des Altertums*, Vienne, 1910. H. von Arnim adopte l'ordre suivant de composition des livres : I, III, II (1-7), IV-V, VI, VII, VIII. A. Mansion (*op. cit.*, p. 462) et F. Nuyens (*op. cit.*, p. 197) donnent la préférence à la chronologie de W. Jaeger. Mais. F. Nuyens (*op. cit.*, p. 192), après une étude de la conception aristotélicienne de l'âme, est en désaccord au sujet du livre X de l'*Éthique de Nicomaque* — dont la finale aurait de l'importance pour fixer une date à la composition des livres IV-VI de la *Politique* — avec A. Mansion (*op. cit.*, p. 452) et W. D. Ross (*Aristotle. Selections*, p. XIX), qui datent cette partie de l'*Éthique* des dernières années d'Aristote, et aussi avec W. Jaeger (*Aristoteles*, p. 56), pour qui l'*Éthique de Nicomaque* n'a eu sa rédaction définitive qu'aux environs de 300 av. J.-C., tandis que lui-même la jugerait plus ancienne.

s'il fallait décider, celle de W. Jaeger dans le premier cas, celle de H. von Arnim dans le second cas semblerait la plus solide. En effet, pour n'examiner ici que le cas des livres VII et VIII, certains passages de facture tardive, des allusions à des collections faites au Lycée après 335[1] et d'autres allusions à des faits contemporains de Lycurgue (335-326)[2] paraissent témoigner pour une bonne part en sa faveur. De même, dans le livre II, dont les premiers travaux sur Sparte et la Crète, selon W. Jaeger[3], pourraient remonter à des recherches de l'Académie, des références historiques semblent impliquer une date tardive, ou du moins s'accordent avec une date tardive, selon Newman : les événements d'Andros et le débarquement en Crète seraient des environs de 333[4] ; de plus, les études sur les constitutions en vigueur dans quelques États laissent supposer, en certains points, qu'a déjà été rassemblée une partie de la documentation utilisée pour les compilations sur les diverses constitutions, qui datent de la dernière période du Lycée[5].

De l'ensemble des travaux qui ont été entrepris à la suite de Wilamowitz, de Jaeger et de Von Arnim[6], il résulte que l'ordre actuel des livres ne correspondrait pas à l'ordre véritable de composition et que l'on résumerait à grands traits de la façon suivante ce que l'on peut appeler la *genèse* de la *Politique*. La première ébauche, l'*Urpolitik*, se composait des anciens livres VII et VIII ; écrits à la manière des dialogues d'Aristote dans la ligne platonicienne d'une science politique abstraite, ils présentaient un État idéal conforme à la norme du Souverain Bien, en esquissaient les principales institutions et se terminaient par un traité sur l'éducation. Ensuite fut ajouté un livre II réduit sans

1. Liste des vainqueurs Pythiques, VIII, 6, 1341 a 35 ; catalogue des drames, VIII, 4, 1339 a 1.

2. Préparation militaire des éphèbes, VII, 12, 1331 b 16 ; défense d'Athènes contre les engins de siège, VII, 11, 1331 a 1 suiv.

3. Voir W. Jaeger, *Arist.*², p. 285 suiv.

4. Andros : *Pol.*, II, 9, 1270 b 12 ; voir W. L. Newman, *op. cit.*, II, p. 333. Débarquement de Crète : II, 10, 1272 b 20 ; pour Von Arnim, il s'agit de l'expédition d'Agis en 331 (Diod., XVII, 48), pour W. Jaeger, de l'incursion de Phalaecos en 346 (Diod., XVI, 62) ; voir aussi H. van Effenterre, *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, Paris, 1948, p. 81 suiv.

5. Voir ci-dessus, p. LXXXII.

6. Voir note complémentaire, p. 103.

doute à la critique de l'État platonicien, puis un livre III (sans les chapitres xiv-xviii). Plus tard, une expérience déjà longue ayant montré au philosophe le peu d'efficacité d'une politique purement spéculative, il reprit le problème de la politique dans son ensemble et transforma l'étude de l'État idéal en un exposé général des Questions de Politique. Ce traité de politique positive, qui est une synthèse inachevée des connaissances acquises par Aristote au cours de sa vaste enquête à travers les Constitutions, les lois et les coutumes des États grecs et barbares, indique d'après les faits les moyens de conserver et de sauver les États : c'est surtout l'objet des nouveaux livres IV et VI, entre lesquels s'est tardivement glissé le livre V, qui fut plusieurs fois modifié. Enfin fut ajouté le livre I qui expose les conditions sociales et économiques servant de base à toute vie politique. A cette nouvelle introduction, qui était peut-être à l'origine un traité indépendant, comme les livres VII et VIII selon certains[1], fut adapté l'ancien livre II augmenté des études sur les constitutions de Sparte, de Crète et de Carthage, qui bénéficièrent sur certains points des travaux historiques et juridiques des dernières années ; et les premières rédactions des livres III, VII et VIII furent retravaillées, complétées[2] et, autant qu'il convenait, mises en harmonie avec les livres IV, V et VI. C'est ainsi que, de l'avis de beaucoup de critiques, se formèrent les *Recherches* ou le *Cours de Politique :* la genèse, dit-on, s'en manifeste clairement par le caractère même des diverses parties de l'ouvrage, dont l'ordre actuel représente la dernière version d'un travail inachevé, qui appuie sur une large base empirique la notion platonicienne d'un État idéal[3].

Poussant à l'extrême cette méthode génétique, J. Zürcher[4] dans un travail récent aboutit à réduire considérablement la part d'Aristote dans l'élaboration des divers traités du *Corpus Aristotelicum*[5]. Reprenant en partie les

1. Par ex., Newman, I, p. 297, et n. 2 ; voir aussi *supra*, p. xxxi, n. 2.
2. Par ex., *Pol.*, II, 12, 1274 b 5-26 et VII, 10, 1329 a 40-b 35 sont des additions d'Aristote, postérieures à l'essentiel de ces deux livres.
3. W. Jaeger, *Arist.*², p. 264 suiv.
4. J. Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952.
5. Voir, p. ex., p. 17-19, l'exposé de la thèse du livre ; p. 232-282, ce qui concerne la *Politique*, les *Éthiques* et la *Rhétorique*.

positions adoptées par Krohn et Polenaar[1] au sujet de la *Politique*, il attribue le *Corpus* dans son état actuel à Théophraste qui, héritier des écrits d'Aristote, les aurait retravaillés, profondément transformés et parfois édités comme son œuvre, ainsi que le prouverait le catalogue des écrits de Théophraste de Diogène Laërce (V, 41-47). Donc, pour le fond et pour la forme, les grands traités d'Aristote seraient, en bonne partie, l'œuvre de Théophraste et dateraient des années 320-300 ; seuls exprimeraient de façon authentique la pensée du Stagirite les passages peu nombreux — à peine le tiers de l'œuvre — qui demeurent dans la ligne platonicienne[2]. Quant à la date de composition de la *Politique*, elle serait comprise entre 315 et 300[3].

1. Pour Krohn (*Zur Kritik aristotelischen Schriften*, Brandenburg, 1872-1874, I, 29 suiv.) et Polenaar (*Tirocinia critica in Aristoteles*, Leyden, 1873-1878) la *Politique* dans sa forme actuelle date du temps de Cicéron : la compilation se fit à l'aide de simples morceaux de l'œuvre d'Aristote arrangés et disposés en un tout plein de contradictions avec des emprunts aux écrits de Théophraste surtout et à d'autres Péripatéticiens et aussi avec des additions des compilateurs, selon Polenaar ; pour Krohn, seul le livre I serait vraiment d'Aristote.

2. J. Zürcher, *op. cit.*, p. 346 suiv. Esquisse de la pensée véritable du Stagirite d'après le *Corpus* et les fragments des Dialogues exotériques.

3. J. Zürcher, *op. cit.*, p. 125 suiv. Pour étayer de telles affirmations J. Zürcher s'appuie, entre autres, — sur des considérations linguistiques dont R. Eucken et L. Hindenlang avaient déjà indiqué l'importance, et qui montrent une grande similitude de vocabulaire et « une totale unité de style » entre les œuvres d'Aristote et de Théophraste (J. Zürcher, *op. cit.*, p. 97-123 et pour la *Politique* en particulier, p. 235, 247, 249 et 253. Voir aussi R. Eucken, *De Aristotelis dicendi ratione*, Göttingen, 1866 ; *Ueber den Sprachgebrauch des Aristoteles*, Berlin, 1868 ; L. Hindenlang, *Sprachliche Untersuchungen zu Theophrasts botanischen Schriften*, dans Diss. Philol. Argentoratenses, 1910) ; — sur divers témoignages des Anciens, qui n'ont jamais considéré comme datant uniquement de la jeunesse d'Aristote tous les discours dits exotériques où le philosophe apparaît toujours comme un platonicien strict, d'ailleurs le seul Aristote connu à Athènes lors de la controverse épicurienne vers 306. (Sur les *Dialogues* exotériques, voir J. Zürcher, *op. cit.*, p. 21 suiv. ; sur la controverse avec Épicure, *op. cit.*, p. 26 suiv. ; voir aussi E. Bignone, *op. cit.*, I, 42-47, 112, etc.) ; — sur le caractère défectueux et parfois « caricatural », selon E. Bornemann, de l'exposé du platonisme dans la *Politique*, qui ne peut provenir « du plus intelligent des disciples de Platon », mais s'explique fort bien si le vieux Théophraste (372-297) enseignait de mémoire et réfutait brièvement les thèses attribuées à Platon entre 320 et 300 par l'Académie de Xénocrate et de Polémon (J. Zürcher, *op. cit.*, p. 49 suiv. ; E. Bornemann, *Aristoteles' Urteil über Platons politische*

Sans adopter une telle thèse, qui ne peut être considérée comme assez solidement établie dans ses conclusions et qui aboutirait à supprimer « toute tension dialectique, tout dynamisme fécond[1] » dans l'œuvre d'Aristote, on peut cependant, pour mieux comprendre les problèmes que pose la *Politique* en retenir ces deux faits : l'influence profonde et durable exercée par le platonisme sur la pensée du Stagirite — quitte à bien déterminer la nature de ce platonisme initial et à marquer l'audacieuse liberté du disciple qui, en s'affranchissant de plus en plus de Platon, ose critiquer celui dont il avait été l'ami — et la collaboration très étroite établie sur les plans scientifique et littéraire entre Aristote et Théophraste, comme l'indiquent, entre autres, Philodème et Cicéron[2]. Cela, en particulier, peut expliquer les similitudes de langue et de style, la parenté, et même la confusion des œuvres[3] attribuées aux deux philosophes.

Theorie, *Philologus*, 79 (= neue Folge 33), 1923 ; *Politik*, p. 70-111 et 113-158 ; *Nomoi*, p. 234-257) ; — et enfin sur l'existence d'un double courant de pensée aristotélicien et théophrastien que l'on peut déceler dans toutes les œuvres du *Corpus Aristotelicum* (J. Zürcher, *op. cit.*, p. 123 suiv.).

1. Cf. J.-M. Le Blond, *Aristote et Théophraste. Un renouvellement radical de la question aristotélicienne*, *Critique*, n° 65, Paris, 1952, p. 868 ; et du même auteur *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris, 1939, où les oppositions que l'on peut relever à travers l'œuvre d'Aristote sont expliquées par l'oscillation de la pensée du philosophe entre plusieurs pôles. Comme appréciations beaucoup plus sévères des thèses de J. Zürcher, voir E. Barbotin, *Le Corpus aristotelicum est-il authentique ?*, *Rev. Thom.*, 54 (1954), p. 676-680 ; A. Mansion, *Het Aristotelisme in het historisch perspectief. Platonisme, Aristotelisme, Neoplatonisme* (*Meded. van de Kon. VI. Akad. voor wetensch. Lett. en Schone Künsten v. België*, XVI, 1954, 3), Bruxelles, 1954.

2. Philodème, *Vol. Rhet.*, II, 57 Sudhaus ; Cicéron, *de Fin.*, I, 2, 6 et V, 4, 11.

3. De même que divers dialogues d'Aristote portent le même titre que certaines œuvres de son maître Platon, de même, dans le catalogue des œuvres d'Aristote (Diogène Laërce, V, 22-27), il y a une liste d'écrits « d'Aristote ou de Théophraste » (Ἀριστοτέλους ἢ Θεοφράστου) et dans celui des œuvres de Théophraste (Diog. L., V, 41-47) on trouve en matière de politique les ouvrages suivants, portant quelquefois le même titre que ceux d'Aristote, mais dont le contenu reste très imprécis : *sur la Royauté*, *sur l'Éducation des Rois*, un *Résumé de la République de Platon* (deux livres), des *Recueils de Lois* (en vingt-quatre et dix livres — (sur le rapport de ces *Lois* de Théophraste avec celles d'Aristote, voir H. Bloch, *Theophrastus' Nomoi and Aristotle*, dans *Athenian Studies presented to W. S. Ferguson* (Suppl. I. de

Quant à la méthode génétique elle-même, les résultats qu'elle a permis d'obtenir ne peuvent faire accepter sans réserve ses conclusions. L'un des défauts d'une telle méthode semble être, en beaucoup de cas, une trop grande subjectivité dans l'appréciation des textes : on dispose trop souvent les couches que l'on croit d'âges différents suivant le propre sentiment que l'on a au sujet de l'évolution des idées d'Aristote, comme Barthélemy Saint-Hilaire et d'autres disposaient les livres eux-mêmes dans tel ou tel ordre suivant leur propre conception de la logique aristotélicienne.

2. Unité de composition.

En face des incertitudes d'une telle méthode[1], et quoi qu'il en soit du premier éditeur du traité, il paraît aussi simple de s'en tenir au donné traditionnel judicieusement

Harvard St. in Class. Phil., 1940), p. 355-376) — des études *sur les Législateurs* (trois), *sur les Mesures politiques pour les conjonctures favorables* (quatre), *sur les Mœurs Politiques* (quatre), *sur la Constitution Parfaite, sur la Tyrannie, à Cassandre sur la Royauté, des Lois, des Questions Politiques, sur la Royauté* (deux), *Comment bien administrer les cités, du Politique.*

Krohn (*Zur Kritik aristotelischen Schriften*, Brandenburg, 1872-1874, I, p. 47) et Henkel (*Zur Politik des Aristoteles*, Stendal, 1875, 4, p. 3, n. 1), en prouvant contre Spengel (*Arist. Stud.*, II, 57, n. 4) que la description de l'aisymnétie grecque faite par Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.*, V, 73) est empruntée au περὶ Βασιλείας de Théophraste et non à la *Politique* (III, 14, 1285 a 30-37) d'Aristote, ont bien montré, à propos d'un point particulier, comment les deux auteurs anciens peuvent avoir traité chacun de son point de vue personnel des sujets connexes ou identiques; d'ailleurs Cicéron — dans les passages indiqués du *De Finibus :* (I, 2, 6) « Quid ? Theophrastus mediocriterne delectat, cum tractat locos ab Aristotele ante tractatos » et (V, 4, 11) « cumque uterque eorum docuisset qualem in re publica principem esse conveniret, pluribus praeterea conscripsisset, qui esset optimus rei publicae status, hoc amplius Theophrastus, quae essent in re publica rerum inclinationes et momenta temporum, quibus esset moderandum, utcumque res postularet » — montre ainsi la similitude des sujets traités et en même temps l'originalité propre d'Aristote et de Théophraste.

1. Voir E. Barker, *op. cit.*, p. XLIII suiv. ; T. A. Sinclair, *op. cit.*, p. 237 (éd. angl.), p. 250 (éd. franç.); cf. W. D. Ross, *Aristote*, chap. VIII, p. 326 suiv. Selon A. Mansion (*La Genèse...*, p. 463) il est « fort malaisé de décider si le fond a été rajeuni par des retouches subséquentes ou, si, étant récent dans l'ensemble il est formé en partie de morceaux extraits d'écrits plus anciens. Tout se réduit à des nuances, nuances parfois très délicates. Et du coup on aperçoit mieux la difficulté qu'il y a à bâtir une chronologie » pour les diverses œuvres du *Corpus Aristotelicum*, et pour la *Politique* en particulier.

interprété et de rapporter, dans l'ensemble, le regroupement et la refonte des diverses parties de la *Politique*, telle qu'elle nous est parvenue, à la dernière période du Lycée (330-323) : adopter cette position, c'est, semble-t-il, rester dans de justes limites, eu égard à l'état de nos connaissances dans ce domaine.

L'unité de structure, que l'on découvre à la lecture de l'ouvrage et qui est le résultat d'efforts poursuivis pendant des années d'enseignement, admet la possibilité d'une grande diversité de facture et de ton, l'utilisation de données ou de morceaux d'époques diverses et enfin l'existence de rédactions fragmentaires successives dont la juxtaposition parfois maladroite a laissé des traces dans la *Politique*. En effet, même si les livres qui traitent de l'État idéal sont beaucoup moins « réalistes » que ceux qui concernent la « pathologie » des États actuels, cela n'implique pas que les premiers soient, tout entiers, antérieurs ou postérieurs aux seconds. Il est naturel qu'Aristote ait traité différents thèmes de manière différente ; cependant c'est toujours le même esprit qui est à l'œuvre ici ou là, qui étudie les bases économiques de la lutte des classes ou les turpitudes de la tyrannie et parle de composition musicale ou de formation à la vertu, mais, il est vrai, à mesure que les années passent, avec une abondance d'exemples et une richesse de documentation toujours plus grandes.

Qu'Aristote ait composé sa *Politique* à une même période de sa vie n'exclut pas qu'il ait pu se servir de données et de morceaux d'époques diverses, peut-être destinés à des publics différents et groupés parfois suivant un autre ordre[1]. En plus d'indications ou de textes tirés des

1. Ainsi le livre VII, qui paraît renfermer des allusions à des faits contemporains de Lycurgue (entre 330 et 326), et le livre VIII, qui se réfère à des catalogues datant, pour une part, de la dernière partie de la vie d'Aristote, contiennent sur les relations de l'âme et du corps, comme le note F. Nuyens, *op. cit.*, p. 195, des « textes d'inspiration dualiste » qui sembleraient les apparenter à l'*Éthique d'Eudème*, l'un des premiers traités scolaires du Stagirite : ainsi VII, 1, 1323 a 24-27 ; b 16-21 ; VII, 15, 1334 b 17-19 ; VIII, 2, 1337 b 8-11. Mais il faut noter que ces textes dualistes ou mécanistes n'impliquent pas nécessairement une prise de position d'Aristote à l'égard d'une théorie de l'âme et ne permettent pas de les dater d'après un critère psychologique. Pour un groupement différent de certains livres de la *Politique*, voir, entre autres endroits, la fin du livre III (18, 1288 b 5-6), assez sem-

collections et des catalogues du Lycée, Aristote a utilisé des fragments de ses dialogues publiés, tels que le *Politique* ou le *Protreptique*, par exemple, ou de ses exhortations *Sur la Royauté* ou *Sur les Colonies*, adressées à Alexandre, ou bien encore des notes prises ou des cours professés sur des questions politiques, et même exposés dans un ordre différent, lors de ses séjours à Assos et en Macédoine. Toutefois ces matériaux d'âges variés ont été insérés et refondus, lors d'une révision générale, dans la *Politique*, de telle façon qu'on ne distingue plus aussi facilement que le voudraient certains critiques des couches très nettement différenciées.

D'ailleurs, les références qui lient entre elles les diverses parties du traité, et qui toutes ont été mises, selon W. Jaeger, par Aristote lors d'une telle révision, sont, pour l'ensemble de l'ouvrage, une des marques de cette véritable unité de structure dont nous parlons et suggèrent que ces parties elles-mêmes ont été considérées et utilisées à un moment comme contemporaines par l'auteur, bien qu'il n'ait pas alors repensé toute sa politique (ou son éthique) en fonction de ses dernières conceptions en biologie ou en psychologie ou d'après les dernières données historiques, juridiques ou constitutionnelles fournies par ses enquêtes en cours[1]. C'est ce que confirme la logique interne de l'ensemble des différentes parties, qui est la logique volontairement choisie par Aristote ou, selon certains, par quelque éditeur de l'école péripatéticienne, fidèle à l'enseignement du Maître.

De plus les allusions possibles à des faits contemporains[2],

blable au début du livre VII (1, 1323 a 14-15), ce qui laisserait supposer que pendant un temps les livres VII et VIII furent placés à la suite du livre III.

1. Voir *supra*, p. LXVIII. D'après la liste des références donnée par Susemihl, éd. Teubner, Leipzig, 1894, p. 365 suiv., on voit que certains passages du livre II se réfèrent aux livres III, IV et VII et qu'il y a dans le livre III certaines références aux livres I, IV, V, VI et VII ; dans le livre IV des références aux livres II, III, V, VII et VIII ; dans le livre V des références aux livres II, III, IV et VI ; dans le livre VI des références aux livres III, IV et V ; dans le livre VII des références aux livres I, III, IV, V et VI ; dans le livre VIII des références aux livres II et VII. — Selon W. Jaeger, ces références, qui supposent une révision de l'ensemble, sont d'Aristote lui-même (*Arist.*[2], p. 274, n. 3).

2. Voir ci-dessus, p. CXII.

qui se trouvent dans des livres considérés par tel critique comme anciens et qui prouvent que ces livres étaient encore sur le métier à une époque tardive, inclinent à penser que l'ensemble de la *Politique* a été mis dans la forme que nous connaissons maintenant, à la même période de la vie d'Aristote, lorsque son cours de politique fut professé pour la dernière fois, vers la fin de son second séjour à Athènes. Mais, comme l'œuvre ne fut vraisemblablement pas éditée par l'auteur lui-même[1], cette unité de composition n'empêche pas qu'ici ou là tel ou tel passage, qu'une critique prudente considère comme écrit par une main étrangère, n'ait pu être ajouté ou complètement modifié par un éditeur postérieur, Théophraste sans doute[2].

Cette unité de structure n'exclut pas enfin que l'on ne puisse déceler un certain manque de continuité dans la rédaction des diverses parties. Pendant cette longue période de pleine activité qui marque la fin des années du Lycée, Aristote, ayant hâte d'achever son œuvre, mena de front dans des domaines différents — métaphysique, sciences biologiques, physique, éthique, politique — des travaux de longue haleine. Cette multiplicité de tâches intellectuelles, poursuivies avec l'aide de collaborateurs nombreux, mais toujours sous la direction unique du Maître, et non menées jusqu'à leur terme, explique qu'Aristote n'ait pu concentrer toute son attention sur la *Politique* et que l'ouvrage, dans sa forme actuelle, se présente avec des disparates, que telle ou telle partie soit plus achevée qu'une autre[3], que tel livre ait été laissé incomplet[4], que tel autre se termine de façon abrupte, sans lien très net avec le suivant[5]. Comme la composition de l'ouvrage fut plus d'une fois interrompue, on conçoit fort bien que des différences dans les préoccupations ou le « contexte du moment » aient produit ces différences de forme caractéristiques d'une

1. Cf. Susemihl-Hicks, *op. cit.*, p. 15 et J.-M. Le Blond, *Arist. Part. An.*, p. 23.

2. Ainsi, par exemple — la phrase finale du livre I (13, 1260 b 20) ; — II, 8, 1267 b 22-28 — un portrait d'Hippodamos de Milet, à la manière du Théophraste des *Caractères*, de l'avis de Fülleborn, Congreve et Susemihl ; — VIII, 7, 1342 b 17-34 ; etc.

3. Par exemple, *Pol.*, VII, 1-12 ou IV, 11.

4. Par exemple, VIII, 7, 1342 b 34.

5. Par exemple, III, 18, 1288 b 5-7.

œuvre à laquelle l'auteur n'a pu apporter les dernières retouches nécessaires. Cette ultime correction, en complétant tel ou tel point, eût établi la proportion voulue entre les diverses parties et, en donnant ainsi, comme pour une constitution, un harmonieux équilibre à l'ensemble, eût sans doute livré aux siècles futurs une *Politique* presque parfaite.

III

LE DESTIN DE L'ŒUVRE : LA PLACE DE LA *POLITIQUE* DANS L'HISTOIRE DES IDÉES[1]

Dans l'Antiquité. Le monde hellénistique.

Aussitôt après la mort d'Aristote, ses idées politiques semblent avoir eu quelque influence sur la vie d'Athènes et d'autres cités grecques, comme peuvent le montrer trois faits. En 321, après la victoire navale d'Amorgos, Antipater établit à Athènes une constitution censitaire qui privait des droits politiques quiconque ne possédait pas 2 000 drachmes : le nombre des citoyens fut ainsi ramené de 30 000 à 9 000 ; les tribunaux furent réduits, l'élection par le sort et les indemnités de fonctions peut-être supprimées. Antipater instaurait ainsi, selon les vues de la *Politique* et de la *Constitution d'Athènes*, une sorte de *politie*[2] composée des classes moyennes ; c'était un retour à la « démocratie ancestrale » de Solon[3] prônée par Aristote.

Quelques années plus tard, Démétrios de Phalère, qui gouverna Athènes au nom de Cassandre comme « épimélète de la Cité » de 317 à 307, essaya, tout en restant attaché au gouvernement constitutionnel, de faire passer dans les lois concernant l'organisation intérieure d'Athènes quelques-

1. Dans toute cette étude sommaire sur le destin de l'œuvre d'Aristote ne sont notées que de brèves références. Un autre travail auquel est empruntée cette esquisse, donnera le détail des citations et aussi des indications bibliographiques plus complètes.

2. La *politie :* voir *Pol.*, III, 7, 1279 a 39 ; IV, 7, 1293 b 20 suiv. ; IV, 11, 1295 a 25 suiv. ; etc. Sur les mesures prises par Antipater, voir G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 274.

3. Solon et la démocratie ancestrale, voir *Pol.*, II, 12, 1273 b 34.

unes des idées d'Aristote, son maître, et de Théophraste, son ami. En particulier, il fit un recensement de la population de l'Attique et fixa à 1 000 drachmes l'évaluation des biens pour jouir des droits politiques. En outre la stricte application des lois somptuaires qu'il édicta et dont quelques-unes concernaient les femmes fut confiée aux *gynéconomes*[1] avec des pouvoirs de police ; un corps de sept *nomophylakes*[2] fut aussi institué pour veiller à l'observation des lois existantes et prendre garde qu'on ne proposât pas des mesures contraires à la constitution ou aux intérêts de l'État. L'arrivée de Démétrios Poliorcète, en chassant d'Athènes Démétrios de Phalère, mit assez rapidement fin aux innovations de ce philosophe maître du pouvoir, qui dut se réfugier à la cour de Ptolémée où il put écrire à loisir de petits livres sur des sujets divers[3].

Enfin, sur les confins du monde hellénistique, à Cyrène, une inscription[4] a rendu le texte d'une constitution négociée sans doute vers 321 entre la Cité et ce même Ptolémée Sôter, maître de l'Égypte après Alexandre. Dans cette cité de grands propriétaires fonciers et de gros commerçants[5], le *politeuma*, le corps civique jouissant des droits politiques, était limité à 10 000 citoyens[6]. Les citoyens portés sur les listes des répartiteurs devaient être âgés d'au moins 30 ans et posséder des biens fonciers évalués à 2 000 drachmes (20 mines d'Alexandrie) ou plus. Certaines professions, de même qu'à Thèbes[7], écartaient du corps

1. *Gynaikonomes*, voir *Pol.*, IV, 15, 1299 a 22 ; VI, 8, 1322 b 39.
2. *Nomophylakes*, voir *Pol.*, III, 16, 1287 a 21 ; IV, 14, 1298 b 29 ; VI, 8, 1323 a 7-8. Sur cette législation de Démétrios de Phalère, voir W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, Londres, 1911, p. 22 suivl et 38-65 ; et aussi G. Glotz-P. Roussel, *Hist. Gr.*, IV, I, p. 326-329. Diogène Laërce donne une liste de ses écrits (V, 80-81). Voir aussi F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, IV, Bâle, 1949. Fragments dans Müller, *Fragm. Hist. Gr.*, II, 362 et F. Jacoby, *Fragm. Gr. Hist.*, II, 228, p. 956.
3. Par ex., ses *Dikaia*, sur la guerre et la paix. Cf. Cicéron, *de Fin.*, V, 54.
4. Pour le texte de l'inscription, voir M. Cary dans *Journ. Hel. St.*, XLVIII, 1928, p. 222-238 et F. Taeger dans *Hermes*, LXIV, 1929, p. 432-457 ; et aussi T. A. Sinclair, *op. cit.*, p. 267 (édit. franç., p. 280).
5. Voir F. Taeger, *op. cit.*, p. 443.
6. La Constitution d'Hippodamos de Milet a le même corps civique de 10 000 citoyens (*Pol.*, II, 7, 1267 b 31).
7. Arist., *Pol.*, III, 5, 1278 a 25 suiv.

civique : ainsi, comme les artisans d'Aristote, étaient exclus du nombre des citoyens, par exemple, les médecins fonctionnaires et les maîtres d'armes ou de gymnastique. Les divers organes du gouvernement étaient la *gérousia* — un corps de 101 citoyens, plus âgés et désignés d'abord à vie par Ptolélée Sôter, dont les attributions, surtout d'ordre judiciaire et religieux, comportaient aussi la nomination des répartiteurs chargés du recensement périodique des fortunes —, le Conseil ou *Boulé* de 500 membres, comme à Athènes, âgés d'au moins 40 ans, dont le renouvellement partiel se faisait par tirage au sort tous les deux ans, et enfin l'*Assemblée* Générale des 10 000 citoyens. Parmi les magistratures, la principale était la *stratégia* aux attributions civiles autant que militaires ; il y avait aussi neuf *nomophylakes*, cinq *éphores* et des *nomothètes* dont le pouvoir législatif était assez limité[1]. Ainsi par certains de ses traits, cette constitution de Cyrène, « heureux compromis entre l'oligarchie et la démocratie » selon l'expression de M. Cary, rappelle l'esquisse d'une constitution modérée faite par Aristote en différents passages de son traité[2]. Avec ces quelques faits, minimes au regard de l'histoire générale, semble se terminer l'incursion de l'école d'Aristote dans la vie politique active de l'époque.

La *Politique* elle-même ne pouvait, en ce temps-là, exercer d'influence profonde sur les structures et les institutions politiques : la plupart de ses principes, centrés sur la Cité-État, n'étaient plus en accord avec les tendances nouvelles de ce siècle ; et il en serait de même pendant des siècles. Aristote enseignait encore la doctrine de la *Polis* au Lycée, qu'Alexandre, son ancien élève, allant vers l'Orient jusqu'aux confins du monde connu, édifiait un énorme empire où se mêlaient Grecs et Barbares. Abandonnant, comme on l'a vu, les théories de son ancien précepteur, qui, d'accord avec la tradition grecque[3], enseignait la supériorité du Grec sur le Barbare, le jeune roi projetait « des fusions de cités *(synœcismes)* et des transferts de populations d'Asie en Europe et inversement d'Europe en Asie,

1. Arist., *Pol.*, III, 5, 1277 b 35 suiv.
2. En particulier, voir IV, 11, 1295 b 1-1296 b 12.
3. Voir ci-dessus, p. XCI.

afin d'amener ces continents énormes, par les mariages mixtes et les relations familières de race à race, à un état de côncorde commune et d'affection fondé sur les liens du sang[1] ». Après lui et suivant son exemple, ses successeurs, et en particulier les Séleucides, dont les monarchies immenses englobaient des éléments très disparates, eurent pour principal dessein de fondre Grecs et Barbares en une même communauté. Mais les résultats obtenus par les Diadoques firent souvent regretter l'ancien état de choses, car ces royaumes fondés sur la force des armes, ou sur l'organisation administrative, comme l'Égypte des Ptolémées, eurent tôt fait, pour un temps, de réduire presque à néant l'autonomie spirituelle et politique de ces petites sociétés parfaites que voulaient être les anciennes cités[2] ; en faisant ainsi sortir l'homme de son cadre ancien, la *Polis*, Alexandre et les Diadoques accomplirent la plus grande révolution qu'eût connue le monde grec.

Les idées elles-mêmes suivaient le nouveau rythme du monde, car Alexandre, par l'œuvre qu'il avait accomplie, fournissait ample matière aux réflexions des philosophes. Cependant les Péripatéticiens de la première génération, Théophraste, Démétrios de Phalère, Dicéarque et Aris-

1. Diod. Sic., XVIII, 4, 4. Le *synœcisme* est la fusion en un État unique de deux ou plusieurs cités ou communautés distinctes auparavant. Voir W. Tarn, *Hell. Civil.*, p. 63. Ainsi dans les colonies fondées par Alexandre, les Grecs et les indigènes devaient se fondre en une seule unité politique. Plutarque, d'après Ératosthène (IIIe siècle av. J.-C.) insiste sur l'aspect moral de cette entreprise : « Alexandre ne fit pas comme le lui avait conseillé Aristote ;... de fait considérant le sens de la lettre qui lui avait été adressée,... il en tira les conséquences. » Établissant la ligne de partage entre les hommes d'après la vertu et le vice, il les divisa en bons et en mauvais, sans tenir compte de leur race : en effet, il se considérait comme envoyé de Dieu, le Père commun de tous les hommes, pour harmoniser et pacifier la terre entière, amenant, par la persuasion et au besoin par la force, tous les hommes à ne faire qu'un seul corps, comme s'il mêlait dans une même coupe d'amitié les vies, les mœurs, les mariages et les régimes. Il voulait qu'on tînt le monde pour sa patrie,... le camp pour sa forteresse, les bons pour ses parents, les mauvais pour des étrangers, puisque c'est le bon qui est le vrai Grec, le méchant qui est le vrai Barbare ! (V. Rose², *fragm.* 658 = Ératosth. ap. Strab. I, 66 et Plutarque, *de fort. Alex.*, I, 6, 8 et *Vita Alex.*, XXVII ; voir aussi A. J. Festugière, *La Révélation...*, II, *Le Dieu cosmique*, p. 188.

2. Voir A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 1940 ; A. Aymard, *Les cités grecques à l'époque classique*, 1954.

toxène, gardèrent en général « l'image traditionnelle de la cité[1] » dans l'étude des problèmes politiques. *Théophraste* d'Érèse fit, semble-t-il, une édition privée des cahiers de notes qui formaient la *Politique*, léguée par le Maître à son disciple, et rendit ainsi plus facilement accessible le traité du Stagirite. D'après de nombreux ouvrages qu'il écrivit sur ces questions[2], il paraît avoir considéré, comme Aristote, la science politique sous les deux aspects théorique et pratique ; au sujet de la monarchie, en cette période où les conquêtes d'Alexandre et de ses successeurs donnaient toute leur valeur au pouvoir personnel et aux institutions royales, il insiste sur l'importance du « sceptre », marque de la légitimité depuis Homère, et non de la « lance », c'est-à-dire, les qualités personnelles du monarque[3] ; ailleurs, en remarquant que « les gens de bien ont besoin de peu de lois », il montrait, comme son Maître, le rôle essentiel de la vertu dans la vie civique[4] et, en faisant de la nature même de l'homme la norme de l'éthique, il donnait au stoïcisme l'une de ses idées fondamentales[5]. Démétrios de Phalère, avec ses *Dikaia*, écrivait le premier traité de droit international. *Dicéarque* de Messène, ce « grand et fécond péripatéticien », qui, selon Cicéron, avait l'avantage d'être pratique et dont les œuvres politiques, de même que celles de Platon, furent probablement des sources du *de Republica* de Cicéron[6], retraçait, dans sa *Vie de l'Hellade* (βίος Ἑλλάδος), les étapes de la civilisation grecque[7] ; il décrivit, à la suite d'Aristote, les constitutions de cités, telles qu'Athènes et Corinthe ; et, admirateur de Sparte[8], dont le régime était fait de monarchie avec les rois, d'aristocratie

1. T. A. Sinclair, *History...*, p. 255 ; éd. franç., p. 269.
2. Diogène Laërce, V, 41-47. Voir *supra*, p. cxv, n. 3.
3. C'est, semble-t-il, le sens d'un fragment du deuxième livre de *la Royauté* (*Pap. Oxyr.*, 1611, 38-97, vol. XIII, 1919).
4. Stobée, *Flor.*, III, 37, 20.
5. Voir F. Dirlmeier, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, *Philologus*, Suppl. Bd. XXX, Heft 1, Leipzig, 1937.
6. Cicéron, *de Off.*, II, 16 ; *Ad. Att.*, II, 2 et II, 16.
7. De cette civilisation, la folie des hommes provoquait le déclin. Voir F. Wehrli, *Die Schute des Aristoteles. Text une Kommentar*. I. *Dikaiarchos*, Bâle, 1944, *fragm.* 24.
8. Dicéarque louait en particulier le système spartiate des repas en commun (*fragm.*, 72 Wehrli).

avec les Anciens et de démocratie avec les simples citoyens[1], il devait exposer dans son Τριπολιτικός, ses théories politiques et présenter le modèle d'une constitution « mixte et modérée », l'εἶδος Δικαιαρχικόν, respectant l'égalité des citoyens et assurant la stabilité et la durée du régime, grâce à un juste mélange de ces trois formes de gouvernement[2]. *Aristoxène* de Tarente, le musicien qui correspondait avec Dicéarque sur des sujets de politique[3], écrivit des πολιτικοὶ νόμοι en huit livres dont on ignore le contenu[4]. Ces quelques noms mis à part, dès la seconde génération des Péripatéticiens, l'intérêt pour la politique et l'éthique, de même que pour la philosophie naturelle et les sciences spéculatives en général, disparut bientôt du Lycée où l'on s'attacha de plus en plus à l'érudition, à la rhétorique et à la logique. La *Politique* elle-même tomba dans l'oubli, contribuant ainsi à accréditer le récit de la disparition momentanée de la plupart des œuvres scolaires d'Aristote[5].

Tandis que le Lycée s'éloignait ainsi des préoccupations dominantes de cette période, d'autres écoles philosophiques, à la même époque, prenaient sur les questions politiques des attitudes fort diverses, mais dénotant une orientation nouvelle, et adressaient leur message à des auditoires très

1. Polybe, VI, chap. 10 et 11.
2. *Fragm.* 71 Wehrli ; Cicéron, *de Rep.*, I, 45 ; sur Dicéarque de Messène, voir T. A. Sinclair, *History*, p. 250-252 ; éd. franç., p. 263-265 et Müller, *Fr. Hist. Gr.*, II, 225.
3. Cicéron, *ad. Att.*, XIII, 32.
4. Voir F. Wehrli, *Die Schule...*, II, *Aristoxenes*, Bâle, 1945, *fragm.* 45.
5. Légende, selon E. Zeller, J. Burnet et L. Robin en particulier, pour qui elle n'est que le « prospectus » fantaisiste d'Andronicus de Rhodes pour accréditer son édition des œuvres d'Aristote, faite entre 40 et 20 av. J.-C. (L. Robin, *Aristote*, p. 11). Selon I. Düring (*Notes on the history of the transmission of Aristotle's writings*, Göteborg, 1950) il a existé avant l'édition d'Andronicus, au moins deux éditions alexandrines des écrits biologiques. D'autre part, selon P. Moraux, le plus ancien catalogue des œuvres d'Aristote, qui remonterait à Ariston de Céos (vers 200 av. J.-C.), contient déjà des traités scolaires comme l'*Éthique* (d'Eudème) en cinq livres et la *Politique* en huit livres (P. Moraux, *Listes*, p. 313-320), ce qui est une preuve d'une certaine diffusion de ces écrits dès cette époque. O. Regenbogen, *Real Enc.*, art. *Theophrastos*, Suppl. Bd. VII, Stuttgart, 1940, col. 1374-1380 et J. Bidez, *Un singulier naufrage...*, acceptent les récits de Strabon et de Plutarque ; P. Moraux, *Listes*, p. 320 reste dans l'incertitude ; voir *infra*, p. CXCVII.

différents[1]. De même que les Cyrénaïques, disciples d'Aristippe, étaient des contempteurs de la cité, le Cynisme — avec ses philosophes itinérants, qui prétendaient que « le plus court chemin du bonheur » est un retour à la nature (φύσις) — allait prêchant aux foules la vanité de la *polis* et de ses lois artificielles (νόμοι) : *Diogène* de Sinope, vivant, pieds nus, dans un tonneau « sans cité, sans maison, sans patrie », se proclamait, avant les Stoïciens, citoyen du monde *(cosmopolite)* et déclarait que la seule vraie constitution est celle qui régit l'univers[2] » ; *Cratès* de Thèbes disait aussi « je n'ai pas de cité... mais le monde entier pour y mener ma vie[3] ».

Épicure et son école s'adressaient, au contraire, comme Zénon et les Stoïciens, non à la moyenne des hommes, mais à cette élite de l'intelligence qui dispose de loisir. Cherchant à tout prix le bonheur, ils prônaient l'absence de peur et de tourment, l'*ataraxie* (cette sérénité de la mer apaisée, le *galénismos*, dira plus tard Épictète), comme l'unique source de la félicité. Sans doute admettaient-ils encore pour la masse des hommes les institutions traditionnelles. La cité, en effet, — dont l'organisation primitive fut fondée sur un contrat de droit naturel, qui limitait le pouvoir des gouvernants, tout en donnant des garanties aux gouvernés — doit assurer la paix en faisant respecter la justice[4], une justice toute relative d'ailleurs et assez proche de l'utile. L'État permet ainsi aux citoyens d'avoir les moyens de « vivre bien », et en particulier de se faire des amis — car l'amitié pour Épicure est le plus grand de tous les biens que la sagesse nous procure pour le bonheur de notre vie[5]. Mais pour l'école du Jardin, le vrai Sage, véri-

1. Sur le milieu hellénistique et sur ses tendances, voir W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, Londres, 1911 ; W. Tarn, *Hellenistic civilization*, 2e édit., Londres, 1930 ; trad. franç., Paris, 1935.

2. Diogène Laërce, VI, 63.

3. *Fragm.* 17 Mullach. Sur le cynisme, voir R. D. Dudley, *History of Cynism*, 1937 et R. Höistad, *Cynic Hero and cynic King*, Upsala, 1948 ; les fragments des cyniques sont dans F. G. A. Mullach, *Fragm. philos. graec.*, éd. Didot, II, Paris, 1881, p. 295-341.

4. Diogène Laërce, X, 150 et 152 ; voir G. Mosca, *Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, 1936, p. 56 ; et aussi Newman, I, p. 550.

5. Diogène Laërce, X, 148. Épicure fonde la société primitive ainsi que l'État sur la nature humaine : le droit naturel doit régir

table « dieu parmi les hommes », n'atteignait la liberté qu'en se libérant de la vie publique et de toute activité politique, cause de trouble et de crainte ; aussi ne pouvait-il mener qu'une vie obscure et tranquille[1]. — Le stoïcisme avec ses visées universalistes marqua une rupture beaucoup plus forte du cadre étroit de la cité antique. Après avoir été pendant dix ans disciple de Cratès le Cynique, *Zénon* de Cittium, le fondateur du Portique *(Stoa)*, « ayant pour fin de faire cesser la vie en cités et en peuples séparés », ébaucha, au dire de Plutarque « dans sa fameuse République l'image d'une constitution bien ordonnée et conforme à la Sagesse[2] » et offrit comme Cité nouvelle la communauté civique du Monde, composée des dieux et des hommes et régie par la même Loi, le Logos ou la Divine Raison[3]. Dans cette *Cosmopolis*, où tout était subordonné au bien supérieur de l'Univers, les esclaves et les barbares pouvaient entrer et tous les hommes, égaux et libres en tant qu'hommes, devaient être unis par l'unique principe de l'Amour[4]. Comme la forme politique la mieux adaptée à la doctrine nouvelle était, selon Zénon, « un régime monarchique auquel présiderait un roi philosophe, image ici-bas du Logos-Roi qui guide l'Univers[5] », dès l'origine, certains

les rapports entre les individus (droit civil) et les rapports entre les peuples (droit international), pour éviter que les hommes ne se nuisent mutuellement ; à ce sujet, voir G. Garbo, *Atene e Roma*, 1936.

1. Épicure, en matière sociale, fait confiance à la « bienheureuse nature » (Stobée, *Flor.*, 17, 23 ; Usener, 469) ; mais il dédaigne les hommes politiques (Plutarque, *Adv. Col.*, 33 ; Usener, 560) : le Sage, à moins d'y être contraint par quelque circonstance, ne se mêlera pas des affaires publiques (Sénèque, *de otio sap.*, 30 ; Usener, 9). Pour les textes d'Épicure, voir W. J. Oates, *The Stoic and Epicurean philosophers. The complete extant writings of Epicurus, Lucretius...*, New-York, 1940 ; trad. franç. par M. Solovine, *Épicure. Doctrines et maximes*, 2e éd., Hermann, 1940 ; sur la conception de la justice, voir R. Philippson, *Die Rechtsphilosophie der Epikureer*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, N.F. XXXIII, 1910, p. 288-337 et 433-446.

2. Plutarque, *de Alex. virt.*, 329 ab.

3. *Stoic. Vet. Fragm.*, I, 162 ; voir aussi Chrysippe, « le second fondateur du Portique », dans *SVF*, III, 308 suiv. La *loi de par la nature* (φύσει νόμος — Chrysippe, *SVF*, II, 528) des Stoïciens deviendra chez Cicéron le *jus natura*.

4. Athen., XIII, 561 c. Voir E. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, Leipzig, 1936.

5. A.-J. Festugière, *La Révélation...*, *Le Dieu cosmique*, II, p. 268.

disciples du Portique, comme autrefois Isocrate, Platon ou Aristote, se firent ambassadeurs ou conseillers auprès des princes[1] ; mieux encore, plusieurs monarques hellénistiques appliquèrent eux-mêmes les principes du Sage et voulurent s'exercer à la vertu stoïcienne : ces sages couronnés, comme Antigonos Gonatas, firent, leur vie durant, effort pour être de bons rois et assurer le bien de leurs États par la pratique de la *philanthropie*[2].

L'épicurisme et le stoïcisme, qui représentent l'ultime effort du paganisme finissant, avant que le christianisme « eût rendu toutes choses nouvelles[3] », n'obtinrent que peu de résultats en Grèce avant la conquête romaine (146 av. J.-C.). En effet, comme le dit Cicéron à propos des Stoïciens, ces philosophes, quoique raisonnant d'une façon très sage sur la *respublica* en théorie, n'agirent pas de même quant aux besoins du peuple et des citoyens[4] ; aussi le Sage se révéla-t-il presque toujours inexistant, la fraternité ou l'amitié entre les hommes resta-t-elle trop souvent fictive ; et, malgré les essais de réforme de certains rois, l'influence de ces doctrinaires politiques, trop étrangers aux conditions matérielles dans lesquelles vivaient les hommes, fut pratiquement nulle dans la vie même du peuple, dont l'élite ignorait ou acceptait, comme nécessaires au maintien de ses privilèges, des maux politiques et sociaux, tels que l'anarchie ou les luttes incessantes entre les cités et les ligues qui faisaient appel à l'étranger, « la dépopulation et l'infanticide, la sous-alimentation et la famine, la chute de la valeur de la monnaie et des gages, le mépris

1. Tels furent Persée de Cittium et Aratus de Soles, l'auteur des *Phénomènes*, auprès du roi de Macédoine, Antigonos ou Spherus du Bosphore et Ératosthène de Cyrène auprès de Ptolémée d'Égypte et de Cléomène de Sparte.

2. La *philanthropie*, « cette disposition générale de bienveillance et de bienfaisance des rois à l'égard de leurs sujets et de tous les hommes en général » (A.-J. Festugière, *La Révélation...*, II, *Le Dieu cosmique*, p. 303). Sur Antigones Gonatas, voir W. W. Tarn, *Antigonos Gonatas*, Oxford, 1913 ; sur le stoïcisme, voir H. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, 1949 ; sur le milieu et l'influence du Stoïcisme, voir A.-J. Festugière, *La Révélation...*, II. *Le Dieu cosmique*, p. 260 suiv.

3. S. Paul, 2 *Cor.*, V, 17 ; J. Chevalier, *Histoire de la pensée, I, La pensée antique*, p. 416.

4. Cicéron, *de Leg.*, III, 14.

croissant pour le travail manuel et... le manque de moyen d'accroître sa production[1] ». C'est sur un autre terrain que ces idées allaient porter leurs fruits[2].

Rome. Polybe. Cicéron. Le droit impérial.

L'amitié épicurienne, cette vertu sociale dont Lucrèce devait faire l'éloge dans son *de Natura rerum*, étant à peine une notion politique, ce sont surtout les idées stoïciennes que recueillirent les penseurs politiques du monde romain. Sans doute *Polybe*, qui discerne la force de la constitution romaine dans un heureux mélange de diverses formes de gouvernement (monarchie avec les consuls, aristocratie avec le sénat, démocratie avec les comices et les tribuns), se montre-t-il disciple de Platon et d'Aristote plutôt que de Zénon dans sa description du « cycle constitutionnel », sa πολιτειῶν ἀνακύκλωσις. Mais d'autres admirateurs du vieil ordre romain, comme Panétius qui, doutant un peu de la *cosmopolis* de Chrysippe, redonnait avec Aristote sa valeur à la *polis*, et Posidonius, qui approuvait l'autorité romaine parce qu'elle réside dans une grande sagesse, rendirent accessible aux classes cultivées

1. T. A. Sinclair, *History...*, p. 261 ; éd. franç., p. 275 suiv.
2. Dans l'antiquité classique la *Politique* semble n'avoir connu qu'une diffusion très limitée, comme le font supposer certains indices. Ainsi les notations stichométriques, qui suivent la liste de Diogène Laërce (Diog. L., V, 27) où figure la *Politique* en huit livres, sont analogues à celles qui servaient à calculer le salaire des scribes; « ceci indiquerait qu'un certain nombre de copies de ces ouvrages avaient été faites, soit sur les brouillons du Maître, soit sur les notes prises par ses disciples pendant les cours » (P. Moraux, *Listes*, p. 192 et 313), dès la fin du IIIe siècle av. J.-C., date admise pour la composition de la liste par le scolarque Ariston de Céos. D'autre part les bibliothèques royales de Pergame et d'Alexandrie, grâce aux copies des ouvrages d'Aristote qu'elles devaient posséder, permirent sans doute aussi une certaine diffusion de la *Politique* avant l'édition d'Andronicus de Rhodes. Tout ceci peut expliquer que chez les néo-pythagoriciens un traité, comme celui *Du Bonheur de la maison* attribué à Callicratidas, rappelle des développements du Ier livre de la *Politique*. Stobée a conservé quatre morceaux assez long de ce traité — Stob., IV, 28, 16, p. 681, 15 — 684, 15 ; IV, 22, 101, p. 534, 10 ; — 536, 5 ; IV, 28, 17, p. 684, 16 — 686, 15; IV, 28, 18, p. 686, 16 — 688, 8 ; — étudiés par F. Wehrli, *Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys*, dans *Rhein. Mus.*, LXX, 1915, p. 161-223 (Kallikratidas, surtout, p. 167-185) ; voir P. Moraux, *Le dialogue sur la Justice*, p. 82 suiv.

de Rome la doctrine stoïcienne[1] et en transmirent les principes à Cicéron. Dans son *de Republica* et son *de Legibus*, où il entreprenait de faire la théorie du gouvernement et des lois et qu'il commença alors qu'il « tenait encore le gouvernail de l'État[2] », le penseur romain, toujours avide de ce qui dans la pensée grecque pouvait contribuer à la formation de l'orateur et de l'homme d'État et se trouvait conforme à ses vues sur la politique romaine[3], mêla les idées stoïciennes à celles d'Aristote, dont il pouvait connaître la *Politique* et les autres ouvrages du même genre, grâce à son contemporain, le grammairien Tyrannion, qui, le premier des Romains, essaya de réviser les texte de la *Politique* avant l'édition d'Andronicus de Rhodes[4].

Sénèque, au contraire, disciple plus fidèle du Portique, exposa ensuite longuement dans ses *Lettres*, les maximes du Stoïcisme et cette philosophie contribua peu à peu

1. Voir sur Panétius, A. Schmekel, *Die Philos. d. mittl. Stoa*, Berlin, 1892, p. 55 suiv. ; Van Straaten, *Panetius*, Amsterdam, 1946 ; T. A. Sinclair, *History...*, p. 275 suiv. et 284 ; éd. franç., p. 288 suiv. et 298 ; sur Posidonius, voir I. Heinemann, *Posidonios metaph. Schr.*, II, Breslau, 1928, p. 277 suiv. ; Müller, *Fr. Hist. Gr.*, III, *Posidonios*, surtout fragm. 2, 3, 12, 16, 45 et 46, selon T. A. Sinclair.

2. Cicéron, *de Divin.*, II, 1, 3 « cum gubernacula reipublicae tenebamus ». En 54 av. J.-C. Voir Newman, II, p. XIV suiv.

3. T. A. Sinclair, *History...*, p. 279 ; éd. franç., p. 293.

4. Strabon, XIII, 609. Les allusions ou citations de la *Politique* se trouvent chez Cicéron, dans *de Fin.*, V, 4, 11 ; *ad Quint. fratr.*, III, 5, 1 ; *de Leg.*, III, 6, 14, et, selon E. Zeller (*Phil. Gr.*, II b, p. 526) dans *de Rep.*, I, ch. 25 (cf. *Pol.*, III, 9, 1280 b 29 suiv. ; 6, 1278 b 19 suiv. ; I, 2, 1253 a 2 suiv.), ch. 26 (cf. *Pol.*, III, 1, 1274 b 36 suiv. ; 6, 1278 b 8 suiv. ; 7, 1279 a 25 suiv.), ch. 27 (cf. *Pol.*, III, 9, 1280 a 9 suiv. ; 10, 1281 a 28 suiv. ; 11, 1281 b 28 suiv. ; 16, 1287 a 8 suiv.), ch. 29 (cf. *Pol.*, IV, ch. 8 et 11). Voir aussi L. Hinze, *Quos auctores graecos Cicero in libris de Republica componendis adhibuerit*, diss. Halle, 1900; K. Sprey, *De M. T. Ciceronis politica doctrina*, diss. Amsterdam, 1928 ; A. Lörcher, dans *Bursians Jahresber.*, 235, 1932, p. 21 suiv. ; F. Solmsen, *Die Theorie der Staatsformen bei Cic. de rep. I*, dans *Philologus*, 88, 1933, p. 333, rem. 21 ; V. Pöschl, *Romischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, 1936 (*N. Deutsche Forschungen*, 104) ; P. Grenade, *Remarques sur la théorie cicéronienne dite du principat*, *Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'Ec. fr. de Rome*, 57, 1940 ; M. Pohlenz, *Cicero de republica als Kunstwerk*, dans *Festschr. Richard Reitzenstein*, Leipzig und Berlin, 1931, p. 94 suiv. et du même auteur, *Antikes Führertum*, Leipzig und Berlin, 1934, p. 40 suiv., 63 suiv. et *Die Stoa*, II, Göttingen, 1949, p. 102 ; T. A. Sinclair, *History...*, p. 279 suiv. ; éd. franç., p. 292 suiv. Voir *infra*, p. CXCVII.

à éduquer ce grand nombre de légats et de gouverneurs qui feront la gloire et la solidité d'un Empire que, pour un temps, Marc-Aurèle, revêtu de la pourpre, essayera de gouverner selon le modèle du Sage. A peine introduite à Rome, la doctrine du Portique qui ne réussit pas, semble-t-il, à humaniser la politique romaine, eut surtout pour effet de hâter l'évolution de la République vers le Principat. La prodigieuse transformation qui, par l'extension progressive du droit de cité aux associés et aux amis du peuple romain, élargit la Ville *(Urbs)*, fière des vertus civiques de ses héros, jusqu'aux limites d'un Empire dominant le monde civilisé *(Orbis)* d'alors, changea aussi la *respublica* des premiers temps en un État aux attributions de plus en plus illimitées. Et quand le pouvoir personnel, emprunté aux monarchies orientales, fut devenu la forme unique de gouvernement et que l'édit de Caracalla en 212 eut donné la citoyenneté romaine aux habitants des provinces les plus éloignées, unissant ainsi vainqueurs et vaincus, le *Dominus*, héritier du vieux droit absolu du « maître de maison », seul chef d'un Empire qu'il gouvernait grâce à une forte administration, put exercer alors une autorité *(imperium)* quasi absolue sur l'ensemble du monde connu; et cet Empire, groupé en une vaste fédération de cités jouissant toutes du même droit, incarna, en quelque façon, l'idée stoïcienne d'une unique *politeia*, la *cosmopolis*, peuplée de citoyens du monde[1].

A mesure que s'étendit la domination de Rome, le droit romain se substitua peu à peu aux anciennes coutumes; le *jus gentium*, issu en partie des principes stoïciens[2], eut une application de plus en plus large et, sous les Antonins, tendit à se confondre avec le droit naturel, qui, fondé sur la raison, au dire de Sénèque, s'oppose au droit civil, fondé sur la loi. Mais si les idées du Portique contribuèrent surtout à former ce « droit des gens », la doctrine politique d'Aristote, dont Cicéron avait appliqué certains des principes et qu'Andronicus de Rhodes, par son édition des traités scolaires du Stagirite, mit, semble-t-il, de nouveau

1. Voir H. von Arnim, *Stoic. Vet. Fragm.*, I, 262 Zénon ; II, 526-529 Chrysippe ; et aussi *supra*, p. cxxvi.

2. Voir G. Glotz, *Le droit des gens dans l'Antiquité grecque*, dans *Mém. de l'Acad. des Inscriptions*, t. XLIII (1923), p. 91-103.

en valeur, n'en exerça pas moins une influence certaine sur l'évolution des idées politiques dans le monde romain. En effet, quand les juristes impériaux réfléchirent sur les faits de l'histoire de Rome, c'est aux vues d'Aristote qu'ils eurent souvent recours et grâce à elles, ils purent faire cet exposé logique des règles juridiques qui dirigeront toute la vie politique et sociale de la période impériale ; et ces mêmes idées les guidèrent dans la systématisation de la pensée juridique romaine, telle que la livreront, à leur suite, les compilateurs des Codes du Bas Empire[1]. Mais ces légistes et ces jurisconsultes, formés en partie à l'école d'Aristote, en définissant la puissance publique et sa force coercitive sauront établir des principes juridiques nouveaux, qui sont une des bases des codes de Justinien et qui auront pour les siècles futurs non moins d'importance que la doctrine politique d'Aristote[2]. Toutefois, quand juristes et penseurs politiques définissent la souveraineté d'un corps civique élargi aux limites du monde — *Respublica* qui est une « sorte de monarque absolu devant lequel tout plie » — ou justifient l'absolutisme de l'unique souverain, ou bien encore lorsque Sénèque considère le Sage comme le citoyen d'une cité commune aux dieux et aux hommes — l'Univers — liée par les lois fixes de la Nature[3], il ne s'agit toujours que d' « une cité du monde dans le monde[4] », telle que la présentent les mythes des poètes, qui, selon les Stoïciens, en ont retracé l'image, une cité terrestre dont la citoyenneté est trop souvent un privilège refusé à l'esclave et à l'étranger ou au non-philosophe, mais dont le cadre

1. Voir F. Pringsheim, *Geltungsbereich und Wirkung des altgriechischen Rechtes*, Athènes, 1952, p. 181 et *Ausbreitung und Einfluss des griechischen Rechtes*, Heidelberg, 1952, p. 7 ; H. J. Mette, *Jus civile in artem redactum*, Göttingen, 1954, p. 12-50 ; et aussi J. Imbert, dans R. Monier, *Histoire des Institutions...*, p. 154-155.

2. Voir à ce sujet, Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*, Ed. Béatrice, Saint-Paul-Trois-Châteaux (3 vol.), 1934-1946; t. I, *Bilan du XIII*e *siècle*, 2e éd., Louvain-Paris, 1956, p. 138 suiv. et Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI*e *siècle*, Paris, 1939 (2e édit., Paris, 1947), Introd., p. 5.

3. Sénèque, *Ad Marciam*, 18, 1 ; voir E. Gilson, *La Philosophie au Moyen-Age*, p. 163.

4. J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, II, *La pensée chrétienne*, p. 104.

s'impose sans le libre consentement de ses membres, et qui, comme « une autorité maîtresse dont les pouvoirs n'ont pas de limite », revendique par tous les moyens les droits imprescriptibles de sa suprématie. Ainsi, pour les Romains, comme pour Platon et Aristote[1], la dépendance de l'individu à l'égard de l'État était très étroite ; tout restait sous la surveillance des pouvoirs publics, même la religion avec ses dieux si nombreux, même la vie privée ; selon Fustel de Coulanges, « tout était subordonné à l'État, même la morale ; l'homme n'avait aucune garantie pour ses droits individuels[2] ».

Israël et le christianisme. Saint Paul.

La rupture avec la cité antique devint totale, lorsque des doctrines nouvelles venues de l'Orient méditerranéen eurent répandu dans l'Empire leurs notions universalistes et fait connaître un idéal social autrement large que celui des cités grecques ou du monde romain. Ces religions nouvelles, qui apportaient l'une le monothéisme et l'autre, avec la croyance en un Dieu unique en trois Personnes, une organisation *catholique* de la société devaient, selon le mot d'Auguste Comte[3], remédier au polythéisme et au particularisme des cités grecques qu'admettaient Aristote et les Anciens. La Bible, le livre (βιβλίον) par excellence des Hébreux, présente, dès la *Genèse*, Yahweh, créateur du ciel et de toutes les nations de la terre, formant, avec l'aide des patriarches, Israël, son peuple, à qui Il donnera la Terre de Canaan, « où coulent le lait et le miel », après avoir conclu avec lui au Sinaï une Alliance solennelle et indissoluble et lui avoir dicté sa Loi — ensemble de prescriptions religieuses, sociales et même criminelles —

1. De même que Platon a construit « le schéma de toute cité totalitaire du passé ou de l'avenir » (M. Tête, *Le totalitarisme de Platon*, *Bull. Assoc. G. Budé*, juin 1954, p. 59), Aristote affirme la primauté de la cité par le fait qu'elle représente le tout qui est antérieur et supérieur aux diverses parties (*Pol.*, I, 2, 1253 a 25 suiv.).

2. Fustel de Coulanges, *Histoire des Institutions politiques de l'Ancienne France*, II, Paris, 1875, p. 66-67 ; dans *La Cité antique* le même auteur dit : « La cité antique avait été fondée sur une religion, elle était constituée comme une Église. » Et E. Gilson (*Le Thomisme*, 4e éd., Paris, 1942, p. 415) écrit que « les exigences de la vie collective restent pour Aristote la norme du bien et du mal ».

3. A. Comte (*Cours de philosophie positive*, 53e et 54e leçons).

par la voix de Moïse[1], son législateur et son prophète. Ensuite l'exposé, tout au long des siècles, des mille événements de la vie de ce peuple, qui n'eut pas de constitution, mais témoigna d'égards pour l'esclave toujours rachetable, diffère de l'histoire des peuples esclavagistes comme la Grèce, sans cesse à la recherche d'une constitution stable : la politique n'est traitée que par rapport à la vie religieuse, qui reste toujours l'essentiel, et l'on voit Dieu, seul vrai souverain de cette théocratie, conduire directement son peuple et le ramener dans ses « voies », soit par des châtiments, soit par ses prophètes — défenseurs passionnés de la justice et amis des pauvres en Israël — qui lui rappellent les obligations découlant de sa vocation exceptionnelle. Même quand Yahweh accède aux désirs de son peuple et crée, dans l'intérêt de sa nation choisie, des rois, oints par ses prophètes[2], la souveraine puissance reste à Lui-même et à sa Loi que doivent respecter les princes, de même que les sujets doivent obéir aux princes, les mandataires de Dieu : ainsi rois et sujets demeurent liés par des devoirs et des droits réciproques. Enfin la division toujours si nettement marquée entre le peuple élu et les Gentils tend à disparaître dans les oracles d'Isaïe qui présentent l'image de la Jérusalem nouvelle, cette société universelle, sans esclaves ni ennemis, où — après la victoire temporelle du peuple choisi, qui sera en même temps le triomphe du Dieu saint et unique, Yahweh, sur tout l'Univers — régneront sans fin la justice et la paix[3].

De cette vision suprême des Prophètes le christianisme allait s'efforcer de faire une réalité, sans recourir à la force des armes, mais avec l'appui de la grâce divine : en révélant « un ordre de fins transcendantes à celles de la nature et du monde[4] » et libres de toute attache à un temps, à un lieu

1. *Exode*, XX, 22.
2. Les rois d'Israël, oints par des hommes de Dieu (prêtres ou prophètes), revêtaient grâce à ce rite un caractère sacré : Saül oint par Samuel (I *Sam.*, X, 1), David oint par Samuel (I *Sam.*, XVI, 13), Salomon oint par le prêtre Sadocq (I *Rois*, I, 39) ; Jéhu oint par un prophète disciple d'Élisée (II *Rois*, IX, 6). Ensuite les acclamations du peuple confirmaient le choix divin : pour Saül (I *Sam.*, XI, 15), pour Salomon (I *Rois*, I, 39-40), pour Jéhu (II *Rois*, IX, 13).
3. Isaïe, XLIX, 6 suiv. ; LIV, 11 suiv. ; LX, 2 suiv.
4. E. Gilson, *La Philosophie...*, p. 163.

ou à une race[1], il affirmait les droits suréminents de « la Cité céleste où règne l'Amour de Dieu[2] ». A la différence de ces sociétés aristocratiques, qui, reposant sur la diversité d'origine des familles humaines, distinguaient parmi elles, sinon encore des descendants de dieux et de héros, nés pour commander, du moins les simples mortels, nés la plupart du temps pour obéir, et les esclaves réduits à servir, selon le mot d'Aristote, comme « outils animés[3] », le christianisme proclamait que tous les hommes viennent du même couple originel créé par Dieu, qu'ils sont tous des enfants du même Père céleste, dont ils dépendent, pareillement rachetés par les mérites de la passion de son divin Fils, l'unique Sauveur Jésus, né de la Vierge Marie, donc tous frères et libres dans le Christ, et il tressait ainsi entre les hommes des liens beaucoup plus forts que l'amitié d'Aristote ou d'Épicure ; en faisant d'une même loi divine la norme de toutes les actions humaines, il donnait des bases plus fermes à une morale plus élevée que celle du Stagirite ou de Cicéron, et en offrant un idéal de perfection, qui est Dieu même, connu par son Fils, le Verbe incarné, source de la Vie et de la Vérité, il rendait la conversion du cœur plus facile, grâce à l'amitié de Dieu, qui aide à vivre dans la communion de son Amour. Affirmant l'égale dignité de tous les hommes, quelle que fût leur condition, il enlevait toute justification durable à quelque forme d'esclavage que ce fût et il réhabilitait par le fait même les activités manuelles qui, au dire d'Aristote et des penseurs de la Grèce, rendaient incapable de toute vie vraiment vertueuse ; d'ailleurs l'exemple de Jésus charpentier, ceux des pêcheurs de Galilée devenus Apôtres et celui de saint Paul, fabricant de tentes, redonnaient toute leur valeur humaine à ces artisans que Socrate, le dernier, avait su apprécier, mais qu'Aristote avait rejetés de sa cité la meilleure.

Face à cet État totalitaire qui, peut-on dire, exerçait une emprise absolue sur l'individu, aussi bien dans l'Athènes de Socrate que dans la Rome républicaine, sans parler de l'État déifié d'Alexandre et des Diadoques ou de la Rome impériale, le christianisme, après avoir fait découvrir,

1. Saint Paul, *Galates*, III, 26.
2. Saint Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, 28.
3. Arist., *Pol.*, I, 4, 1253 b 27 suiv.

par son dogme trinitaire, la notion générale de personne, dont l'antiquité ne soupçonnait même pas l'existence, revendiquait, en particulier, les droits imprescriptibles de la personne humaine, ce for inviolable de la conscience; il limitait ainsi le pouvoir de l'État en faisant apparaître la notion, à peine concevable pour la pensée antique, de droits individuels, inhérents à l'homme « serviteur de Dieu » et non plus esclave du maître d'un jour. Le même courant d'idées allait pour la même raison aussi donner vraiment corps à la notion, encore si vague chez Cicéron, d'universalité du droit, puisqu'à l'égalité spirituelle de tous les hommes devait correspondre leur égalité juridique; ainsi tandis que le christianisme brisait les cadres étroits de cette société fermée, que voulait être l'ancienne communauté de la cité, il élaborait la notion de l'immense communauté des hommes, l'*humanité*, qui, appelée à une même destinée surnaturelle et passible d'un même jugement dernier, est née avec Adam, croît au cours des siècles et se développera jusqu'à sa plénitude, à la fin des temps.

Saint Paul, converti du judaïsme sur le chemin de Damas, explique dans ses Épîtres « le mystère chrétien[1] » et décrit l'idéal d'une société universelle, fondée sur la justice de la foi[2] et le rite du baptême, cet immense Corps mystique « dont le Christ est la tête[3] » et dont tous les hommes[4] sont appelés à devenir membres par leur libre consentement et à jouir ainsi de la charité du Christ. Sans doute, le Royaume de Dieu et sa Justice qu'avait prêchés Jésus, n'étaient pas de ce monde[5] : la cité terrestre des Stoïciens était maintenant transportée dans le ciel — « Pour nous, notre cité *(politeuma)* se trouve dans les cieux[6] » —; tou-

1. Mystère — car « la Sagesse de ce monde est folie auprès de Dieu » — qui bouleverse toute la hiérarchie des valeurs de l'ordre gréco-latin.

2. S. Paul, *Rom*, III, 21 suiv., X, 4 suiv. ; etc.

3. S. Paul, *Ephes.*, I, 22-23 ; III, 3 suiv.

4. S. Paul, *Colos.*, III, 11 : « Là, il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision, de Barbare, de Scythe, d'esclave, d'homme libre ; il n'y a que le Christ, qui est tout et en tout. » Jésus lui-même, au moment de son Ascension, avait annoncé aux Apôtres qu'après l'effusion de l'Esprit Saint à la Pentecôte, ils seraient « ses témoins jusqu'aux confins de la terre » (*Act. Apost.*, I, 8).

5. S. Jean, XVIII, 36.

6. S. Paul, *Phil.*, III, 20.

tefois cette cité idéale, par la volonté du Christ, s'incarnait ici-bas dans une Église avec un chef et des gouvernants, une constitution, des commandements et même des sanctions[1]. Mais la religion nouvelle n'en reconnaissait pas moins l'existence d'une autre cité : le Christ avait, dans la parole célèbre « Rendez à César... », nettement distingué deux pouvoirs et posé ainsi l'une des bases du droit public moderne[2]. A sa suite, saint Paul, qui apparaît alors comme le premier théoricien chrétien du droit naturel de l'État, déclarait que « tout pouvoir vient de Dieu », recommandait à tous les chrétiens de se soumettre à l'Empire comme « à l'ordre établi par Dieu[3] », indiquant ainsi la légitimité du pouvoir temporel et sa conformité au dessein providentiel ; mais ce pouvoir lui-même maintenant prenait un autre sens : ce n'était plus le « grand pouvoir », voulu par Calliclès ou Thrasymaque dans la *République*, mais un service *(ministerium)*, « instrument de Dieu pour conduire au bien[4].

Fidèles à l'enseignement apostolique[5], les premiers chrétiens, d'abord confondus à Rome avec les Juifs, se font un devoir d'obéir aux lois de l'État, édictées par César, instrument de Dieu comme tout prince, et de prier le Seigneur pour les chefs de la cité. Cependant, à mesure que se multiplient les assemblées chrétiennes, les Églises[6], ils se sentent de plus en plus membres de cette nouvelle société, parfaite en son ordre, l'*Église*[7], dont les fins priment toute

1. Sur le pouvoir de saint Pierre : « Tu es Pierre et sur cette pierre, je bâtirai mon Église » (S. Matt., XVI, 18) ; « Paix mes agneaux, pais mes brebis » (S. Jean, XXI, 15 suiv.) ; sur les sanctions : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux. Tout ce que tu lieras ou délieras sur la terre, sera lié ou délié dans le ciel » (S. Matt., XVI, 19).

2. Saint Matthieu, XXII, 21 ; voir O. Cullman, *Dieu et César*, Paris-Neuchâtel, 1956.

3. S. Paul, *Rom*, XIII, 1 suiv. : « Que chacun se soumette aux autorités en charge, car il n'y a point de pouvoir qui ne vienne de Dieu. »

4. Saint Luc, XXII, 25-27 ; saint Matthieu, XX, 25-27 ; saint Paul, *Rom.*, XIII, 4.

5. S. Pierre (I *Pet.*, II, 13-14) : « Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute institution humaine : soit au roi, comme souverain, soit aux gouverneurs comme envoyés par lui. » S. Paul : « Rappelle à tous qu'il faut être soumis aux magistrats et aux autorités, et leur obéir » (*Tit.*, III, 1) ; « J'exhorte à faire des prières, des actions de grâces... pour les rois et pour tous les dépositaires de l'autorité » (I *Tim.*, II, 1-2).

6. *Act. Apost.*, IX, 31 ; XII, 26 ; XIV, 23, etc.

7. *Act. Apost.*, V, 11 ; XX, 28, etc.

autre considération et, en cas de conflit, c'est à elle qu'ils se soumettent, obéissant ainsi au commandement de l'Apôtre *(Obœdire oportet Deo magis quam hominibus).* Face aux exigences de l'Empire romain, qui ne saurait leur suffire comme individus et qui veut les opprimer comme citoyens, les martyrs chrétiens opposent une résistance passive aux ordres injustes du pouvoir et les premiers apologistes[1] expriment la conscience qu'ils ont d'être des personnes autonomes et de dépasser l'organisme étatique de toute la valeur transcendante de leur âme immortelle, destinée, avec un « corps de gloire », à ce bonheur infini, dont est garant le Christ ressuscité[2], et tel que la philosophie antique dans ses rêves les plus beaux, au long des siècles d'une « quête », si noble, mais vaine, n'en put jamais espérer d'aussi grand.

Ainsi, à l'aube des temps chrétiens, dans cette période où l'Église, totalement autonome de tout pouvoir laïc, assied, avec sa hiérarchie, les fondements de sa discipline, empruntés à l'Écriture et aux commentaires des Pères de l'Église aussi bien qu'à la législation juive et au droit romain[3], elle forge ces notions nouvelles, tirées de la Bible et de la vie des premières communautés, qui allaient infléchir pour longtemps les idées politiques dans un sens nouveau et opérer même à la longue une sorte de transmutation de certaines données essentielles de la politique[4]. En particulier, la question des relations du temporel et du spirituel[5] devient l'un des principaux problèmes de la politique depuis la fin de l'Empire romain jusqu'à la fin du Moyen-Age et contribue pour beaucoup à créer ce climat nouveau qu'Aristote et sa *Politique* redécouverte trouveront dans les dernières années du XIIe siècle.

Quand, après des persécutions de trois siècles, l'Édit de

1. Tertullien, *Apologeticum*, 38 ; *Lettre à Diognète*, c. V-VI.
2. En particulier, S. Paul, I *Cor.*, XV, 20 suiv.
3. G. Le Bras, *Les problèmes du temps dans l'histoire du droit canon*, dans *Rev. Hist. Droit.*, 1952, p. 495-496, et *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, t. I, Prolégomènes, Paris, 1955, p. 46-61 ; voir B. Altaner, *Précis de Patrologie* (trad. Grandclaudon), Mulhouse, 1941, p. 39-50 ; H. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, t. I, Weimar, 1954.
4. Voir H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, Paris, 1931, p. 23 suiv.
5. Voir Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, 1916, p. 461.

Milan (313)[1], en accordant aux chrétiens le libre exercice de leur culte et la restitution d'une partie de leurs biens, ramena la paix, le nouvel État chrétien de Constantin, « l'évêque du dehors », s'efforça d'intégrer l'Église à l'Empire. Les empereurs, en présidant les conciles et en faisant exécuter leurs décisions ou en se mêlant de questions dogmatiques et morales, amenèrent, surtout sous Théodose le Grand et sous Justinien, une confusion du temporel et du spirituel que l'Église — maintenant en possession, grâce à la reconnaissance officielle, de cette situation privilégiée qui fut longtemps celle du paganisme — favorisa par respect de l'autorité impériale et par besoin du bras séculier, en particulier pour étouffer l'hérésie sans cesse renaissante. Mais déjà à la fin du IVe siècle, la papauté et l'épiscopat réagirent. Le pape Damase esquisse un projet de concordat entre l'État et l'Église; à Constantinople, saint Jean Chrysostome marque nettement la distinction du spirituel et du temporel[2], et à Milan, saint Ambroise, ancien fonctionnaire impérial, affirme que « l'Empereur est dans l'Église et non pas au-dessus de l'Église » et parle même, à la vue des faiblesses des empereurs, de l'Église comme du « chef du monde romain[3] ».

Le sac de Rome par Alaric en 410 fut l'occasion[4] pour saint Augustin d'écrire sa *Cité de Dieu*[5], dont l'influence

1. Voir A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, Paris, 1947, p. 31. Selon H. Grégoire (*Rev. Univ. Bruxelles*, 1931, p. 231-290) le droit de libre pratique de leur culte a été accordé aux chrétiens par l'édit de Maxence de 311 et par le rescrit de Nicomédie de Licinus en 313 et non par l'édit de Milan, qui serait du domaine de la légende ; voir aussi J. R. Palanque, *Byzantion*, X, 2, 1935, p. 607-616 ; H. Grégoire, *Rev. Univ. Bruxelles*, 1935, p. 616 suiv. ; W. Seston, *ibid.*, 1937, p. 477-486.

2. Dans un commentaire du livre des Chroniques, *In II Chron.*, XXVI, 16 suiv., S. Jean Chrysostome s'adresse ainsi au roi de Juda, Osias, « qui vint dans la grande salle du Temple de Yahweh, pour faire l'encensement sur l'autel des parfums » : « Roi, je te prie, reste dans ton domaine : autre est celui de la royauté, autre celui du sacerdoce. »

3. S. Ambroise, *Epist.*, XI, 4.

4. Saint Augustin, *Retractationes*, II, 69.

5. Voir G. Combès, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, 1927, surtout chap. VI : *Les rapports de l'Église et de l'État;* R. W. et A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, London, 1903, t. I. C'est par l'intermédiaire de Cicéron que saint Augustin connut la pensée politique grecque ; voir V. Giorgianni, *Il concetto del diritto dello Stato in S. Agostino*, Padoue, 1951.

allait être immense sur la pensée politique du Moyen-Age. Dans cet ouvrage en vingt-deux livres, où il fait la synthèse de l'histoire universelle et divine[1], l'évêque d'Hippone montre une société, la *Civitas Dei*, vivifiée et éclairée par la foi et unie par l'amour commun d'un même bien, qui, confondue pour un temps avec la *civitas terrena*, le monde païen, incapable de donner aux hommes le bonheur auquel ils aspirent, poursuit sur terre son pèlerinage vers le ciel, où elle jouira de la béatitude même de Dieu ; cette cité, toute spirituelle qu'elle soit, se présente souvent sous la forme concrète de l'Église[2], gardienne du dépôt de la Sagesse révélée, qui seule peut assurer l'ordre et la paix sous la primauté de la justice, gage du bonheur des hommes[3]. Saint Augustin ne se montre ennemi ni de la Cité terrestre ni de la puissance publique organisée dans l'ordre temporel : la cité ou le peuple, dit-il, est l'association d'une multitude raisonnable qui, par une sorte de pacte de société, s'unit pour jouir en commun et d'un même cœur des choses qu'elle aime[4] ; toutefois certains textes, qui semblent absorber l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel et parlent d'une unique *respublica*[5] de tous les chrétiens, auront une autre résonance au Moyen-Age et seront une des justifications de l'augustinisme politique, et de la théocratie pontificale[6], doctrines que les principes fondamentaux du droit naturel, mieux compris à l'aide de la *Politique*, enfin connue de l'Occident, permettront aux légistes royaux de réfuter.

Avec la chute de l'Empire d'Occident (476) et les grandes

1. J. Chevalier, *Histoire de la Pensée*, II, p. 100 suiv. ; E. Gilson, *La Philosophie...*, p. 167. Les emprunts à Cicéron sont ici très nombreux.
2. S. Aug., *de Civ. Dei*, VII, 24 ; XIII, 16 ; XVI, 24.
3. A la suite de Tertullien qui écrit : « Legis injustae honos nullus », *ad nat.*, I, 6 (Migne, *P. L.*, t. 1, p. 556), saint Augustin affirme : « Pas de vraie justice, pas d'État » (*de Civ. Dei*, XIX, 21 ; voir G. Combès, *op. cit.*, p. 110) ; il dit aussi : « Que sont les royaumes sans justice, sinon de vastes brigandages ? » La légitimité du pouvoir se justifie par la bienfaisance de son exercice (voir Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Édimbourg, 1930, t. III, p. 52-74.
4. S. Aug., *de Civ. Dei*, XIX, 24 ; repris de Cicéron, *Rep.*, I, 25, 39.
5. Dans le *De opere monachorum* (vers 400).
6. Voir H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique et Grégoire* VII. *Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, 1934 ; M. Pacaut, *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen-Age*, Paris, 1957.

invasions barbares, disparaît la notion d'État, société indépendante fondée sur le droit naturel, et l'autorité, détachée du bien public, est liée de plus en plus à la propriété. La vie urbaine elle-même se meurt. L'Église subsiste seule et « s'avère parfaitement hiérarchisée, pourvue de lois précises et abondantes[1] ». Son autorité morale accroît sa puissance politique. Les papes, qui, grâce à la « donation de Constantin », assortiront bientôt leur puissance spirituelle d'une assise territoriale, exercent une autorité effective sur les rois barbares et tendent à faire du pouvoir royal, dont la fonction religieuse est pour eux la principale raison d'être, une dépendance de la religion. Toutefois le pape Gélase, à la fin du ve siècle, garde encore une juste mesure et affirme nettement la distinction des deux pouvoirs spirituel et temporel dans une collaboration en vue d'une même fin dernière[2].

Le Moyen-Age. Au début du Moyen-Age, Charlemagne, couronné « grand et pacifique Empereur des Romains » par le Pape en 800, se considère comme « chef souverain au service du Seigneur Empereur Dieu », mais, dans sa conception théocratique du pouvoir, il s'attribue le rôle actif et dominant, même dans le domaine spirituel : il combat vigoureusement le paganisme ou l'hérésie, il convoque les conciles, promulgue des règlements ecclésiastiques, joue un rôle primordial dans le choix des évêques et des abbés, car la protection de la religion est devenue pour lui l'essentiel du pouvoir dans cet Empire, dont le baptême forme le principal lien des différentes nations soumises ; à Charles de sauvegarder la justice et la paix dans l'Empire, « sorte de corps terrestre de la Cité de Dieu » ; le Pape, lui, est « délégué au ministère de la prière[3] ». Ainsi cette nouvelle communauté politico-religieuse a pour chef spirituel le Pape et pour chef temporel

1. Paul Fournier et Gabriel Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses Décrétales jusqu'au décret de Gratien*, Paris, 1931, t. I, p. 14.
2. Gélase, *Epist. VIII ad Anast. Imper.* (Migne, *P. L.*, t. LIX, p. 42). Voir G. de Lagarde, *op. cit.*, t. I, 2e éd., p. 34.
3. *Epistol. carol.*, 93 dans *Mon. Germ. Hist.*, *Epist.*, IV, 136-138 ; voir J. Imbert, dans R. Monier, *Hist. des Instit.*, p. 256.

l'Empereur, de qui, par contrat personnel ou réel, dépendent, directement ou indirectement, tous les vassaux et sujets de l'Empire ; et c'est une telle conception du pouvoir qui va remplacer, pendant les siècles de la féodalité, la notion de l'État, léguée par l'Antiquité, fidèle aux leçons d'Aristote.

Mais ce « césaropapisme d'un nouveau genre », où l'Empereur s'arroge le droit d'être chef religieux autant que chef politique, ne dure guère. Dans ce même IXe siècle, où le monde chrétien montre une force d'assimilation peu commune, que n'avaient eue ni la Grèce ni la Rome impériale, et amène à la foi au Christ les Bulgares, les Hongrois et les Slaves, commence à se former la *Chrétienté*, « cette communauté politique de tous les chrétiens en tant que tels[1] », qui est comparable à celle de l'Empire et qui a pour capitale Rome, dont elle accepterait plus volontiers les directives. D'autre part, à la suite des querelles de famille entre les fils de Louis le Pieux, en 859, le droit de déposer le roi des Francs est reconnu à l'épiscopat et, en 865, le Pape apparaît véritablement comme « l'arbitre de l'Occident[2] ». A cause de la faiblesse des princes carolingiens et en vertu de leur primauté spirituelle, les Pontifes romains s'estiment alors chargés de veiller sur la paix en faisant respecter la justice et tendent à se substituer à l'Empire défaillant dans la direction du monde chrétien.

L'esprit de la féodalité n'en pénètre pas moins l'Église pendant les Xe et XIe siècles, et tend à séculariser les structures ecclésiales. C'est pourquoi Grégoire VII[3], aidé

1. Voir J. Rupp, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, 1939 et B. Landry, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle*, Paris, 1929.

2. L. Halphen, *Charlemagne et l'Empire carolingien*, Paris, 1947, p. 390-395.

3. Selon Grégoire VII, Dieu a pourvu à la direction du monde par « l'autorité apostolique et par l'autorité royale dont les devoirs sont divers, de même que, pour la beauté de l'univers, Il a disposé deux luminaires plus éminents que les autres, le soleil et la lune » (voir H.-X. Arquillère, *Saint Grégoire VII*) ; Innocent III au XIIe siècle ajoutera que l'autorité pontificale, semblable au soleil, « règne sur les âmes qui sont comme les jours » et la puissance royale « domine les corps qui sont comme les nuits ». Dans ce même siècle, saint Bernard, faisant allusion aux deux glaives du récit de la Passion du Christ (S. Luc, XII, 38, et S. Matt., XXVI, 50-52) considérés comme les

par la réforme de Cluny, veut mettre la hiérarchie ecclésiastique hors de ces cadres féodaux, qui forment le régime de la société civile, et rendre le clergé à sa pureté primitive. Le même pape, appliquant les principes de la théocratie pontificale lentement élaborée par ses prédécesseurs, n'hésite pas à déposer un empereur qu'il juge indigne, car empereurs et rois dépendent du pape, à cause du péché, *ratione peccati*. Pierre Damien, dans ses *Lettres* et dans sa *Disceptatio synodalis*, donne alors la justification de la suprématie du Pontife Romain, qui, roi des rois et prince des empereurs, possède avec les droits de l'empire céleste ceux de l'empire terrestre : vicaire de Dieu, le Pape, par l'onction pontificale qu'il confère à l'Empereur, lui délègue le pouvoir temporel pour les fins spirituelles de l'Église[1]. Quant à la Chrétienté elle-même — « le peuple chrétien animé du dedans par l'Église » — ayant pris conscience de sa forme et répondant à l'appel des Pontifes de Rome, elle va manifester sa vitalité par des œuvres collectives, les Croisades, qui vont se succéder du XIe au XIIe siècle et essayeront de faire une réalité, hors de l'Occident, du grand rêve chrétien d'un rassemblement universel dans un culte commun rendu au même Dieu.

Au XIIe siècle, la cité terrestre et le Saint-Empire sont absorbés dans la Cité de Dieu et l'Église. Hugues de Saint-Victor, dans son *De sacramentis*[2], Honorius d'Autun dans la *Summa Gloria*[3], Jean de Salisbury dans le *Polycraticus*[4] (1160) affermissent les bases de la théocratie pontificale en l'appuyant sur la théocratie juive de l'Ancien

symboles des pouvoirs spirituel et temporel, écrira : « L'un et l'autre glaives appartiennent à l'Église, à savoir le glaive spirituel et le glaive matériel. Mais celui-ci doit être tiré *pour* l'Église, celui-là *par* l'Église ; le premier par la main du prêtre, le second par celle du chevalier, mais assurément sur l'ordre du prêtre et le commandement de l'empereur » (S. Bernard, *Epist.*, 256 ; voir M. Pacaut, *La Théocratie*, p. 251).

1. Pet. Dam., *Opuscula* 23, Migne (*P. L.*, 15, 474).
2. Hugues de Saint-Victor, *Opera* (Migne, *P. L.*, t. 175-177).
3. *Summa Gloria*, dans *Mon. Germ. Hist.*, *Libelli de Lite*, vol. III, p. 63-80.
4. *Polycr.*, IV, 1, 6 (Migne, *P. L.*, t. 199, col. 385 suiv.). Voir R. W. et A. J. Carlyle, *A History...*, t. II ; F. I. C. Hearnshaw, *The Social and Political Ideas of some great Mediaeval Thinkers*, Londres, 1923, *Jean de Salisbury* (E. F. Jacob).

Testament[1]. Cette intégration de l'Empire à l'Église est même si poussée qu'elle induit certains auteurs à inverser les termes du rapport et à retourner à l'avantage du prince le principe invoqué au profit du pape. Telle est la thèse qu'exposent les *Traités d'York*[2], tirant de façon purement théorique certaines des conclusions les plus radicales auxquelles les Réformateurs, en s'appuyant sur la Bible ou sur Aristote, devaient aboutir trois siècles plus tard.

Au XIIIe siècle, Innocent III accroît le nombre des États censiers de l'Apôtre et s'assure le contrôle moral de toute la politique chrétienne ; en vertu de la suprématie pontificale, il dépose l'empereur Othon IV (1214) et Innocent IV fera de même avec Frédéric II (1245). La Papauté triomphe pour un temps sur les ruines du césaropapisme carolingien et, avec la fin du siècle, connaîtra son apogée dans le domaine temporel. Mais la Chrétienté, auparavant unie dans les Croisades, se désagrège, et seules les grandes Universités comme celles de Paris et d'Oxford, où l'on cherche à maintenir intacte l'unité de la Sagesse Chrétienne, resteront longtemps encore les témoins du grand rêve

1. Ainsi raisonnent-ils : Salomon ne dit-il pas que c'est par Dieu que les rois règnent et gouvernent selon la justice ? De même l'Église par l'onction pontificale se donne des rois qui, couronnés avec son consentement et l'acclamation du peuple, se règlent en tout dans leur gouvernement sur la loi divine dont les Papes sont les détenteurs. En particulier, Jean de Salisbury définit, à l'aide des doctrines stoïciennes et du *De Legibus* de Cicéron, les notions politiques essentielles de la loi, interprète de l'équité, et de l'équité, fondement de la justice que doit suivre le prince, lui-même serviteur de la loi. Comme tout pouvoir vient de Dieu, le roi, image de Dieu sur la terre, exerce son autorité pour le bien public, mais il doit se soumettre au Pontife suprême qui, se réservant le gouvernement des âmes, ne lui confie le glaive que pour régir les corps ; si le monarque est infidèle à sa mission, le peuple a le droit de le déposer ; et ainsi est nettement affirmée la suprématie du pouvoir spirituel.

2. Selon les *Traités d'York*, comme c'est uniquement la suprématie de l'Empire Romain qui a fait celle de l'Église de Rome, et non le choix de l'Apôtre Pierre, et comme les laïcs sont l'Église en tant même que laïcs, l'Empereur, qui règne sur les laïcs, règne dans l'Église et, à titre de prince, il est membre de la hiérarchie ecclésiastique ; ainsi revêtu d'un caractère sacré, il peut à titre de roi-prêtre à l'image du Christ, revendiquer la première place et devenir le chef de l'Église même. Voir *Tractatus Eboracenses*, éd. H. Boehmer, *Mon. Germ. Hist.*, *Libelli de Lite*, III, 642 ; voir E. Gilson, *La Philos...*, p. 334 suiv.

d'unité du peuple chrétien, et même du monde, sous l'autorité du Pontife Romain[1].

Pendant ce temps, certains faits importants changent le climat politique de l'Europe. Divers pays veulent se libérer de toute tutelle. La France, par la victoire de Bouvines, affirme son indépendance, que reconnaît la décrétale *Per venerabilem* d'Innocent III ; elle est bientôt suivie dans cette voie par d'autres nations comme la Castille, l'Angleterre, la Pologne ou par des cités d'Italie comme Venise, Florence, Milan. D'autre part, le Droit Romain, dont on essayait de pénétrer le sens depuis la fin du XIe siècle, est beaucoup mieux compris grâce à la *Grande Glose* d'Accurse ; l'étude des *Codes* et *Novelles* permet de restaurer en partie la notion de puissance publique et de mettre l'État « presque sur le même pied que l'Église, et ainsi se trouve déplacé le centre de gravité de l'ordre politique ». A l'autorité hiérarchique et patrimoniale de la féodalité tend à se substituer l'autorité publique, inaliénable et transcendante, dont l'objet est le bien général et dont les attributs essentiels sont le pouvoir de faire des lois et de lever des impôts. Les textes de Justinien et des grands jurisconsultes servent au Saint-Empire Romain pour défendre la majesté de l'Empereur, la *lex animata in terris* selon Accurse, mais surtout aux Rois pour justifier, contre le pouvoir personnel de l'Empereur, les prétentions à la souveraineté de leurs nations, sociétés parfaites[2], et pour se soustraire à toute investiture ou contrôle du pouvoir spirituel, en légitimant par la *lex regia de imperio*[3]

1. Au début du XIVe siècle, le pape Boniface VIII, dans la *Bulle Unam Sanctam*, qui reprend l'allégorie des deux glaives, écrit encore : « Nous déclarons, disons, décidons et prononçons que pour toute créature humaine, être soumise au Pontife romain est absolument de nécessité de salut. » Et Marsile de Padoue, dans le *Defensor Pacis* (1324) (voir *infra*, p. CLXII), dit : « Je me dresse comme un héraut de vérité et je vous crie de toute ma gorge, à vous tous, rois, princes, peuples, tribus de toutes langues, ne voyez-vous pas que cet évêque romain s'est assigné à lui-même la souveraineté sur tous les princes, sur tous les rois du monde » (voir M. Pacaut, *La Théocratie*).

2. « Le Roi est empereur en son royaume » *Quaestio in utramque partem* (Goldast, *Mon. sancti rom. imp.*, II, 98). Voir G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., I, p. 138 suiv., sur le Droit romain et la théorie de l'État.

3. *Lex regia*, Digeste, I, 4 ; *Institutes*, I, 2, 6.

le transfert à leur propre personne de la souveraineté du peuple. Seuls, en face des exigences nouvelles des pouvoirs temporels, certains canonistes[1], s'appuyant sur le *Décret de Gratien* et les *Décrétales* recueillies dans le *Corpus Juris Canonici*[2], et quelques théologiens, arguant de l'autorité de l'Église en matière doctrinale, soutiennent encore la thèse de la suprématie absolue du pouvoir pontifical.

Telle était la situation de l'Europe et telles étaient les notions nouvelles qui avaient bouleversé la conception antique du monde, lorsque la traduction de Guillaume de Moerbeke rendit à l'Occident le texte presqu'inconnu de la *Politique* d'Aristote.

La Politique redécouverte.

Durant ces quinze cents ans (IVe s. av. J.-C.-XIIIe s. ap. J.-C.) d'une histoire esquissée à grands traits, où se sont succédé les royaumes d'Alexandre et des Diadoques, et les empires de Rome, de Byzance et de Charlemagne, et où la vision chrétienne du monde s'est peu à peu imposée à l'Occident, la *Politique* semble être restée ignorée, ou n'avoir connu qu'une diffusion limitée, même en Orient, comme le font supposer certains indices. Après Cicéron[3], chez qui il y a quelques références aux thèses de la *Politique*, on ne trouve plus guère de traces de l'ouvrage d'Aristote. Ce discrédit de la pensée du Stagirite s'explique dans les premiers siècles du christianisme par l'hostilité des Pères de l'Église grecque en particulier, aux yeux desquels Aristote avait nié la Providence et l'immortalité de l'âme et participait, grâce à son arsenal d'arguments captieux, à la défense de l'hérésie. Aussi ne décèle-t-on

1. Henri de Suse (Ostiensis) affirme dans la *Summa super titulis decretalium* (IV, 7, 10) qu'il n'y a qu'une seule tête, à savoir le Pape, et qu'il ne doit y avoir qu'un seul seigneur au spirituel et au temporel.

2. Le *Corpus Juris Canonici*, composé de diverses parties, dont chacune forme un tout, notamment du *Décret de Gratien* — première synthèse méthodique et ordonnée du droit canon —, écrit vers 1140 et commenté dès 1150, s'achève avec les *Extravagantes* de Jean XXII (25 octobre 1317). Voir, à ce sujet, P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, Paris, 1931-1932 et Sipos-Galas, *Enchiridion juris canonici*, Rome, 1954.

3. Voir ci-dessus, p. CXXX.

que chez un petit nombre de scholiastes, de commentateurs et de rhéteurs grecs[1] des citations ou des allusions à cet écrit, qui en prouvent l'existence, mais presque aucun écrivain n'expose des théories politiques d'Aristote ni ne s'appuie sur sa doctrine pour défendre des thèses personnelles. Les philosophes arabes eux-mêmes, qui commentèrent à l'envi la *Métaphysique* et l'*Éthique* d'Aristote, semblent avoir ignoré la *Politique*. En Orient, seul Michel d'Éphèse, au temps de la Renaissance des lettres antiques à Byzance, paraît avoir fait connaître ce traité. Ce professeur de Constantinople, qui avait fait avant 1040 des commentaires sur plusieurs grands ouvrages d'Aristote (*Métaphysique, Parties des Animaux, Génération des Animaux,* etc.), prit alors comme objet de son enseignement d'abord l'*Éthique* et ensuite la *Politique;* de ces cours, seuls nous restent quelques fragments conservés dans des scholies[2]. En Occident, ce n'est qu'avec la traduction latine de Guillaume de Moerbeke[3] dans la dernière moitié du XIIIe siècle (sans doute vers 1260), que la *Politique* reprend droit de cité en Occident. Aussitôt saint Thomas d'Aquin, saint Albert

1. Alex. Aphrod., *de Metaph.*, 15, 6 (éd. Bonitz) ; Eubule, contemporain de Longin (IIIe siècle ap. J.-C.), Ἐπίσκεψις τῶν ὑπ' Ἀριστοτέλους ἐν δευτέρῳ τῶν πολιτικῶν πρὸς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἀντειρημένων, éd. Mai, *Script. vet. nov. coll. Vatic.*, II, 671 suiv., attribuée à Proclus (Ve s.), *Comm. in Plat. Remp.*, II, p. 360 suiv. éd. Kroll; Julien, *Ep. ad Themist.*, 260 d et 263 d ; Schol. Aldina Aristoph., *Acharn.*, 92 et 980 ; Scol. Lucian, *Somn.*, 3 ; Suidas et Photius, *Lex.* s.v. ἐσχατίαν ; Eustathe, *de Iliade*, p. 126, 12 suiv. et p. 625, 36 ; *de Thessal. urbe*, p. 281, 60 (éd. Tafel) ; Theod. Metochita, *Miscel.*, p. 644, 667 (ed. Kiessling).

2. Ces scholies ont été découvertes et éditées par O. Immisch, *Arist. Politica*, Leipzig, 1923, p. XVII suiv. et 294-341. Voir Mich. Ephes., *de Eth. Nic.*, fol. 70 a, 186 a, 187 b, 188 b, 189 a.

3. La forme même de cette traduction fut très critiquée par R. Bacon, *opus majus*, pars III (éd. Bridges, t. I, p. 69) ; voir aussi A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 2e éd. Paris, 1893, p. 67 ; *infra*, p. CC, n. 5 ; W. Oncken, *Die Staatslehre d. Ar.*, I, p. 70, n. 2 ; M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke, O. P., il traduttore delle opere di Aristotele* (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, XI, 20), Rome, 1946 ; les études de L. Minio-Paluello, *Aristoteles latinus*, t. II, Cambridge, 1955 et de Conor Martin dans une thèse d'Oxford, non encore publiée. Une autre traduction mentionnée par S. Albert le Grand n'a pas encore été retrouvée ; voir Fr. Pelster, *Beiträge zur Aristotelesbenützung Alberts, Phil. Jahrber.*, 1934, p. 58-64.

le Grand[1], Siger de Brabant, Pierre d'Auvergne[2], Gilles de Rome, et bien d'autres la commentent et l'utilisent à des fins diverses, mais dès la fin du siècle, les textes du philosophe jouissent d'une autorité exceptionnelle, comme suffit à le prouver la lecture de quelques pages du *De Monarchia* de Dante ou de tout autre ouvrage de l'époque.

La *Politique*, dernière venue en Occident parmi les traités scolaires du philosophe et aussitôt commentée par les plus illustres docteurs chrétiens, échappa aux effets de la condamnation, le 7 mars 1277, des œuvres d'Aristote par l'évêque de Paris, Étienne Tempier[3]. D'ailleurs cette sanction, qui

1. S. Albert le Grand, *Comment. in Pol.*, dans B. Alb. Magni *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, Paris, 1891 et dans *Opera omnia* de l'Institut Albert le Grand, Cologne, en cours de publication. Sur la méthode suivie par S. Albert le Grand et S. Thomas dans leurs commentaires d'Aristote, les thèses d'A. Jourdain, *Recherches critiques...*, p. 392-393 et d'E. Renan, *Averroès*, 3e éd., Paris, 1886, p. 59-60, d'un emprunt de la technique de la paraphrase (S. Albert) à Avicenne et de celle du commentaire littéral (S. Thomas) à Averroès, sont en contradiction avec les faits ; voir Dom O. Lottin, *Un commentaire sur l'Ethica vetus des environs de 1230-1240*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, VI, 1934, p. 87-88 ; Fr. Pelster, *Adam von Bocfeld...*, dans *Scholastik*, XI, 1936, p. 196-224 ; R. A. Gauthier, *Eth. Nic.*, p. 82*, n. 247.

2. Pierre d'Auvergne a écrit un *Commentaire sur la Politique* (livre III, lectio 7 à la fin), des *Quaestiones super Aristotelis Politica* (Bibl. Nat. Ms. 16089) et des *Quaestiones in librum Politicorum* (Ms. 1625, Bologne). Voir *Hist. littér. de la France*, t. XXV, 1869, p. 93-114, notice de Lajard. Voir aussi *infra*, p. CCI.

3. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, t. I, 1889, p. 486 suiv. et 543. L'évêque de Paris ne faisait que renouveler des sanctions prises antérieurement. En effet, dès le début du siècle, les autorités ecclésiastiques s'étaient inquiétées des conséquences, désastreuses pour la foi chrétienne, des doctrines exposées par trop de maîtres de l'Université qui, dans leur engouement pour les textes eux-mêmes et pour une interprétation à la manière d'Averroès, acceptaient non seulement des procédés commodes de raisonnement, mais aussi « le nouvel évangile selon Aristote » et en venaient à nier ces dogmes fondamentaux : la création divine, par suite de l'éternité du monde, et l'immortalité de l'âme individuelle, en vertu de la théorie de l'intellect actif universel. C'est pourquoi en 1210 (voir G. Théry, *Autour du Décret de 1210*, I. *David de Dinant*, Le Saulchoir, 1925) le Concile de Paris avait déjà condamné des œuvres d'Aristote et cette mesure avait été confirmée à la fois en 1215 par les statuts de la Faculté des Arts promulgués par Robert de Courçon et en 1231 par un bref de Grégoire IX. Voir Denifle et Chatelain, *op. cit.*, p. 70 (Paris, 1210) ; p. 78 (R. de Courçon, 1215) ; p. 143 (Grégoire IX, 1231).

mit fin à ce que l'on a appelé « la bataille de l'aristotélisme[1] », ne devait pas arrêter le progrès des idées nouvelles. En effet, en substituant à l'interprétation averroïste, justement blâmée, une nouvelle interprétation qui permettait d'incorporer la philosophie du Stagirite à la pensée chrétienne, saint Thomas d'Aquin et saint Albert le Grand surent apporter au christianisme, avec les idées d'Aristote, « l'autorité de son nom et le prestige de la raison naturelle[2] ». Ensuite les auteurs scolastiques, continuateurs de saint Thomas, en faisant l'amalgame des grandes thèses de la *Politique* et de celles de la *Cité de Dieu*, réaliseront peu à peu cette fusion des principes essentiels de la *polis* et de la *cosmopolis*, qui est comme un des fondements de la pensée sociale de l'Église[3]. D'autre part les idées du philosophe ancien donnaient de solides bases à cette philosophie sociale, dont juristes, canonistes et théologiens, au XIIIe siècle, traçaient les premiers linéaments[4]. En présentant, par exemple, la société et la cité comme des nécessités de nature, Aristote libérait la politique de toute servitude théologique et le pouvoir civil, de ce caractère sacral, hérité de l'Ancien Testament ; en menant à travers les faits politiques, une véritable enquête au sens moderne, il donnait aux penseurs de l'époque le sens de l'objectivité et leur fournissait une base expérimentale[5] dans des domaines où trop souvent les conceptions *a priori* et les déductions logiques du Droit romain avaient faussé les jugements. Ces mêmes idées, mieux comprises, complétaient aussi les enseignements du droit, de la théologie et de la morale. En marquant nettement la différence spécifique entre l'autorité du maître de maison, même le plus grand, et la puissance publique, que

1. L. Halphen, *Les Universités du XIIIe siècle*, dans *Revue historique*, 1931, p. 1.

2. G. H. Luquet, *Aristote et l'Université de Paris*, 1904, p. 34.

3. Voir E. Barker, *The Politics*, Introd., p. LXI, qui cite la doctrine sociale de l'Encyclique *Quadragesimo Anno* (2e partie, section 5) et se réfère aux travaux de J. Maritain, dont le petit livre *Les droits de l'homme* (1944) est un résumé.

4. Voir F. van Steenbergen, *Aristotle in the West*, Louvain, 1955 et G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., II, p. 15 suiv.

5. M. Moreau-Reibel, *Jean Bodin et le droit public comparé*, Paris, 1933, p. 52, écrit : « Aristote reste assurément le guide et l'inspirateur de toute enquête comparative » au sens moderne du terme.

l'État, seule société parfaite, possède par nature et non en vertu de la délégation conventionnelle d'un groupe irresponsable, le Stagirite enrichissait les apports des « juristes théoriciens des droits spécifiques de la majesté impériale[1] » ; en comparant la société politique à un corps animé, il évoquait sur un plan purement humain la théorie de l'Église, corps mystique du Christ ; en étudiant, dans l'*Éthique* et dans la *Politique*, les différentes formes de la justice, ce fondement de la vie sociale, il répondait aux préoccupations des théologiens et des canonistes et leur ouvrait des perspectives inconnues[2] ; enfin en insistant sur le primat de l'utilité générale, but suprême de l'État et seul critère de la légitimité du gouvernement, il confirmait les doctrines romaine et canonique, pour qui l'État doit être la « réalisation vivante du Droit ». Ainsi la découverte de la *Politique* fut comme « l'élément déterminant de l'essor de la philosophie politique[3] » et, en favorisant l'évolution des droits de l'État, contribua grandement à la genèse de l'État moderne.

Saint Thomas d'Aquin. Les franciscains d'Oxford.

Saint Thomas fut, entre tous les penseurs de l'époque, celui qui opéra la synthèse la plus complète des principes aristotéliciens et chrétiens. Dans des traités comme le *De Regimine Principum* inachevé et le *Commentaire sur la Politique*, ou dans diverses parties de sa *Somme Théologique*, en particulier dans la *Secunda Secundae*, sorte de traité des lois, ou encore dans ses *Commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard* ou *sur les Épîtres de saint Paul*[4], il tire sa doctrine politique

1. G. de Lagarde, *op. cit.*, II, p. 20.
2. Voir Dom Lottin, *Le concept de justice chez les théologiens du Moyen-Age avant l'introduction d'Aristote*, *Rev. thomiste*, 1938, p. 511-521.
3. G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., II, p. 15.
4. *Comm. in IV lib. Sententiarum Petri Lombardi*, 1254-1256 ; *De regimine principum ad regem Cypri*, vers 1265 ; *Summa Theologica, Secunda Secundae*, 1271-1272 ; *Comm. in Politica* (I-III, 8) vers 1272 ; cf. *Opera omnia*, ed. Vivès, 1871-1880 et *Opuscula omnia*, éd. Mandonnet, t. I, Paris, 1927. — Sur la doctrine politique de saint Thomas ; voir J. Zeiller, *L'idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910 ; O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aq.*,

de l'Écriture, des Pères et aussi de Cicéron et d'Aristote[1]. Mettant à la base de tout l'ordre universel, dont la société est une des formes, le Dieu biblique, qui ne dépend que de lui-même et auquel tout se réfère — Dieu personnel, créateur et sauveur des personnes humaines —, saint Thomas accepte les grandes lignes de la doctrine du philosophe grec, mais il ajoute les quelques correctifs chrétiens indispensables que lui fournit souvent l'auteur de la *Cité de Dieu.* Avec le Stagirite il affirme que l'homme est par nature un être civique *(animal civile)* et que la fin de la politique est le bien commun ; mais avec Cicéron et saint Augustin il précise que la communauté de la cité est une multitude organisée qui accepte une même loi de justice dans un intérêt commun[2] ; seule cette communauté politique permet le plein épanouissement de l'homme, être raisonnable et religieux, en lui procurant notamment les biens matériels nécessaires à l'exercice de la vertu ; société organique, parfaite en son ordre, elle englobe, comme des membres vivants, d'autres communautés plus petites qui jouissent d'une activité propre, mais ne peuvent se suffire à elles-mêmes, telles la communauté domestique, la famille, destinée à la procréation, à la conservation et à l'éducation des enfants. Le Docteur chrétien dit aussi que Dieu, ayant créé l'homme comme un être civique, a voulu le pouvoir du chef et l'obéissance des sujets comme conditions indispensables à cette vie sociale, dont seuls les saints et les brutes n'auraient nul besoin[3].

Paderborn, 1923, 2e éd., 1930 ; P. Tischleder, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*, Munich, 1923 ; B. Roland-Gosselin, *La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1928 ; J. Maritain, *Le Docteur angélique*, Paris, 1930 ; L. Lachance, *Le Concept de Droit selon Aristote et saint Thomas*, Paris-Montréal, 1933 ; *L'humanisme politique de saint Thomas*, 2 vol., Paris-Montréal, 1941 ; E. Gilson, *Le Thomisme*, 4e éd., Paris, 1942, p. 416 suiv. ; *La Philosophie au Moyen-Age*, 3e éd., Paris, 1947 ; J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, II, Paris, 1953, p. 572 suiv.

1. « Sa grande audace est de faire confiance aux sources païennes, à Aristote, à Cicéron, aux juristes romains. » M. Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, 1957, p. 245.

2. Voir *supra*, p. CXL.

3. Saint Thomas, tout en reconnaissant que dans certaines circonstances le bien commun peut justifier le *servage*, n'admet pas que

La souveraineté vient de Dieu, en tant que créateur de la nature, et réside dans le tout ordonné que constitue la communauté étatique *(omnis potestas a Deo per populum)* ; le peuple, à qui elle appartient, la délègue à une ou plusieurs personnes, mais en garde le contrôle en vertu d'une sorte de contrat toujours révocable. Ce pouvoir, se définissant par sa fin, qui est le bien commun, est essentiellement une fonction ou un office, établi en vue d'assurer l'unité, l'ordre, la sécurité et la paix de cette communauté comme garantie du bien et du bonheur des individus, car « le bien commun de l'État est la condition et la fin de tous les biens particuliers[1] ». Par là, saint Thomas indique à la fois, à la différence d'Aristote, que l'État est subordonné au bien de la personne humaine, qui est « ce qu'il y a de plus parfait dans la nature », et, en accord avec lui, que l'individu est subordonné à l'État comme la partie au tout : le citoyen n'a ainsi d'autre droit que l'obéissance à l'autorité légitime, dont les décisions sont justes si elles visent le bien commun temporel, la domination des passions par la raison, le maintien de la paix et le respect de la justice, la vertu sociale par excellence au dire du philosophe ancien.

Abordant la question des deux pouvoirs temporel et spirituel, dont les relations mutuelles sont comparables à celles de l'âme et du corps, saint Thomas, tout en reconnaissant l'autorité de chacune des deux sociétés dans sa sphère propre, n'en justifie pas moins par des principes empruntés à Aristote les thèmes directeurs de la théocratie biblique du XIIe siècle. Comme le chef suprême de toute société est celui qui a la charge de la conduire à sa fin suprême et comme le temporel est en vue du spirituel, il y a deux ordres sociaux dont l'un est subordonné à l'autre : le pouvoir du prince, qui, préposé à tous les offices humains, les organise en commandant et en gouvernant, est subordonné à la royauté du Pontife Romain. En vertu de cette primauté absolue du spirituel, le Pape dans l'ordre temporel est chargé de défendre contre la tyrannie du prince les droits du peuple opprimé et peut faire déposer

le serf soir privé de ses droits naturels, par exemple celui de contracter mariage sans l'assentiment de son maître, opinion que défendaient de nombreux théologiens à cette époque.

1. S. Thom., *Summa Theologica*, II^a II^ae, 47, 10.

le roi coupable d'hérésie. Toutefois la distinction nette des deux ordres naturel et surnaturel tend à écarter les confusions nées de l'augustinisme politique.

Ailleurs, quand il examine les divers régimes politiques, saint Thomas reprend la classification d'Aristote et distingue suivant le critère moral du bien commun, les formes justes — monarchie, aristocratie et *politia* (démocratie) et les déviations injustes dont la fin est un bien particulier — tyrannie, oligarchie et *democratia* (démagogie). D'autre part, il remarque que le gouvernement le meilleur est celui où l'ordre de la communauté civique se manifeste dans « l'obéissance de tous au chef et du chef à Dieu », et il prône, en s'appuyant sur des thèses de la *Politique*, la monarchie tempérée comme la *politie* la meilleure, parce que, dit-il, « elle est bien dosée *(politia bene commixta)* — de royauté, en tant qu'un seul y commande, — d'aristocratie, en tant que plusieurs y exercent le pouvoir en raison de leur vertu, — de démocratie enfin, c'est-à-dire de pouvoir du peuple, en tant que les gouvernants peuvent y être choisis dans les rangs du peuple et qu'au peuple appartient l'élection des gouvernants[1] ». Ainsi se trouvent réunis les éléments qui assurent l'efficacité d'un régime : l'unité d'action du gouvernement, la supériorité du mérite dans le choix des magistrats, la liberté et l'égalité civile de tous les citoyens.

Dans l'exposé des devoirs du prince, saint Thomas, pour bannir toute menace de tyrannie chez un monarque unique, insiste à la suite d'Aristote sur le fait que tout chef gouverne en vue du bien commun et qu'il doit conduire tout un peuple à sa fin dernière, qui est de vivre selon la vertu pour que sa vie soit bonne en ce monde et bienheureuse dans l'autre[2]. Comme la fin de la vie sociale est « le bien vivre », qui seul assure le bonheur au dire du philosophe, tout l'art du gouvernant consiste à établir, maintenir et même améliorer dans le peuple gouverné une vie d'honneur et de vertu ; et pour promouvoir cette vertu civique dont parle Aristote, il faut que le roi, comme les chefs placés au-dessous de lui, soient vertueux. A ces conditions seules, le chef et l'État

1. *Sum. Theol.*, Iª IIªᵉ, 105, 1, ad *Resp.* Voir aussi M. Demongeot, *La théorie du régime mixte chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1927.
2. E. Gilson, *Le Thomisme*, p. 453.

connaissent le bonheur et la prospérité ; et Barthélemy de Lucques, le continuateur du *De Regimine Principum*, redit après son maître que le bon roi, éclairé dans son action par la lumière divine, veille sur son peuple comme le bon pasteur sur son troupeau. Saint Thomas attache tant d'importance à cette vertu des rois et à cette idée que les gouvernants sont faits pour les gouvernés, comme le dit Aristote, qu'il affirme que les rois sont déchus de leur pouvoir, s'ils ne gouvernent que dans leur propre intérêt : leurs sujets sont alors déliés de toute obligation à leur égard[1]. Enfin, comme l'autonomie et l' « autarcie » de l'État n'excluent pas des relations entre les divers pays qui composent l'ensemble plus vaste de tout l'ordre politique humain, saint Thomas reconnaît avec le philosophe ancien que la guerre ne peut être faite, après un dommage grave, que pour châtier un coupable et rétablir ainsi la justice, seul fondement durable de la paix, cette tranquillité de l'ordre, qui est, à l'intérieur comme à l'extérieur, le but ultime de l'État[2].

A la même époque, les franciscains d'Oxford, Roger Bacon et Richard de Middletown, à la suite de Robert Grosseteste, le traducteur de l'*Éthique* d'Aristote, aidaient aussi à la diffusion de la pensée politique du philosophe grec[3], sans négliger pour cela certaines thèses de saint Augustin. Roger Bacon[4] voulait que l'on profitât des lumières du Stagirite dans le domaine de la philosophie morale et politique où il est incomparable. Cherchant à donner corps à la « respublica fidelium » de saint Augustin, il pensait que la politique idéale serait celle d'un gouvernement inspiré dont le chef naturel serait le Souverain Pontife s'entourant des avis de vrais clercs nourris aux deux sources concordantes de l'Écriture et de la Science. Richard de Middletown[5], dans sa théorie du droit et dans ses études sur le pouvoir, faisait, lui aussi, de nombreuses allusions aux principes d'Aristote, qui sont la base de

1. *Summa Theol.*, IIa IIae, 94, 5-6.
2. *Summa Theol.*, IIa IIae, 40, 1.
3. Voir à ce sujet D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford*, Oxford, 1930.
4. Dans l'*Opus majus*, composé vers 1267 (éd. J.-H. Bridges, 1897-1900). Voir R. Carton, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, III, Paris, 1924 et E. Gilson, *La philosophie au Moyen-Age*, p. 571.
5. Voir R. P. Hocedez, *Richard de Middletown*, Louvain, 1925.

toute philosophie sociale objective (la priorité du tout sur la partie ; l'unité, source de toute multiplicité, la subordination de l'autorité au bien public, etc.) et mettait en relief le fondement naturel de l'ordre social, mais, comme saint Bonaventure, il n'en attribuait pas moins à l'autorité qu'une simple fonction punitive.

Sans insister sur les positions doctrinales de ces deux franciscains d'Oxford, qui reconnaissaient toute l'importance de la philosophie politique, on peut dire que dès la fin du XIIIe siècle, grâce à saint Thomas principalement, la pensée d'Aristote était mêlée intimement aux thèses chrétiennes, qu'elle venait renforcer de son autorité ou infléchir dans un sens plus rationnel ; la nature, que la vision augustinienne du monde avait entachée de péché, était de nouveau pénétrée de justice et reprenait sa place sans se détacher de Dieu[1]. Cet aristotélisme rénové de saint Thomas mettait en valeur des notions que les penseurs de la Renaissance et des siècles suivants ne négligeront pas : l'aspect communautaire de l'institution politique, l'importance de la vertu des citoyens pour la prospérité de l'État, l'autonomie de l'État et la souveraineté de la volonté populaire. L'aspect communautaire de l'institution politique, avant de justifier les organisations communautaires des Réformés, viendra d'abord, dès la fin du Moyen-Age, renforcer le mouvement communal, favorisé par la croissance des villes et par la nouvelle économie monétaire et mercantile, mouvement sur lequel les rois s'appuyeront pour s'opposer aux empiétements du Saint-Empire Romain et pour triompher de l'oligarchie féodale, attachée, comme une partie de l'Église d'alors, à la vieille économie domaniale et patriarcale ; cette idée communautaire fournira aussi une justification rationnelle à la convocation des États Généraux, d'abord instrument de la lutte des rois contre la Papauté, et servira même de prétexte aux partisans d'une limitation de l'autorité royale, sans conduire toutefois à la monarchie tempérée esquissée par saint Thomas d'après les principes du Stagirite. L'idée d'un lien entre la prospérité de l'État et la vie vertueuse des citoyens, créatrice de bonheur, sera reprise au XVIIIe siècle par

1. Voir G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., II, p. 331.

Montesquieu, Rousseau et les penseurs anglo-saxons et deviendra l'idéal de vie du Nouveau Monde. Aristote montrait aussi en pleine lumière d'autres notions, trop estompées par le Moyen-Age féodal : — celle de l'État considéré comme société parfaite de droit naturel, autonome dans son ordre, et non comme organe temporel de la communauté chrétienne, dépendant par le fait même du pouvoir spirituel, ni comme simple autorité personnelle d'un souverain, confirmée ou non par l'onction pontificale — et celle de la souveraineté de la volonté populaire, notions dont avaient besoin les nouvelles nations de l'Europe pour affirmer leur indépendance ou justifier le choix de leur propre régime, mais qui plus d'une fois devaient se retourner contre les gouvernants par la légitimité qu'elles conféraient en un sens au droit à l'insurrection.

La *Politique*, dont les arguments offraient des armes à tous les maîtres d'un pouvoir quel qu'il fût, entra tout de suite dans la lutte qui opposait la Papauté à l'Empire et aux jeunes États et dont les moments de crise aiguë furent marqués, au début du XIV[e] siècle, en particulier par l'attentat d'Agnani (1303) et par la brève déposition de Jean XXII par l'empereur Louis de Bavière (1328).

Ptolémée de Lucques. Jacques de Viterbe. Gilles de Rome.

Dans la querelle entre Boniface VIII et Philippe le Bel, « dont Aristote ne pouvait même pas avoir l'idée[1] », les légistes du roi de France, auteurs de nombreux libelles, et les « curialistes », défenseurs de la Papauté, utilisèrent les divers arguments tirés de la *Politique*, et en particulier la notion de société parfaite, pour défendre les différentes solutions proposées et permirent ainsi de mieux préciser les théories des droits de l'État, de la puissance et de la juridiction de l'Église et surtout des relations entre l'Église et l'État[2]. Parmi les

1. G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., II, p. 121, n. 1. Voir aussi Mgr Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältniss von Kirche und Staat, Sitzber d. Bayer. Ak. d. Wiss.*, Munich, 1934.

2. Selon G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., I, p. 210, la querelle bonifacienne, où les principes d'Aristote jouèrent un très grand rôle, peut être considérée comme l'introduction à la politique religieuse des temps modernes. « Les avocats du prince, dit-il, mettent avec un

défenseurs du pouvoir pontifical, Ptolémée de Lucques, tout en affirmant à la suite du philosophe ancien le caractère naturel de l'autorité, utilise l'aristotélisme pour fonder le droit de la Papauté à la monarchie universelle et donne ainsi « la systématisation du droit pontifical le plus absolu[1] ». Jacques de Viterbe[2] montre dans la *sufficientia vitae* le but même de la société politique, mais surtout se sert des principes d'Aristote, pour justifier les structures ecclésiales, remonte des sociétés naturelles imparfaites aux sociétés les plus parfaites, et à l'Église, expression de l'ordre universel, et revendique dans son *De Regimine christiano* (1301) la suprématie du Pape sur les pouvoirs temporels à cause de la suprématie doctrinale du Pontife, dépositaire de la Sagesse chrétienne. Gilles de Rome, qui traduisit la *Politique*, fut d'abord le précepteur du futur Philippe le Bel avant de prendre, comme archevêque de Bourges, le parti de l'adversaire du roi, le pape Boniface VIII. Pour son royal élève il composa un *De Regimine Principum* (1280)[3].

rare bonheur le doigt sur les revendications fondamentales de l'État moderne en face de la société religieuse : souveraineté sur les biens et les personnes, exercice exclusif de la justice, autonomie absolue de la législation, voire (cette revendication est encore confuse) contrôle de la vie spirituelle de la nation. » Sur la querelle bonifacienne, voir en particulier J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Paris, 1926.

1. J. Rivière, *op. cit.*, p. 326. Sur Ptolémée de Lucques, voir B. Schmeidler, *Studien zu Ptolomeus von Lucca*, dans *Neues Archiv. der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1908, 1909 et 1911 ; et aussi G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., II, p. 116 suiv. Outre la continuation du *de Regimine Principum* de S. Thomas (II, ch. 4 à la fin), Ptolémée de Lucques écrivit, en particulier, une *Determinatio compendiosa de jurisdictione imperii* et un *Tractatus de origine ac translatione et statu imperii romani*.

2. Voir H.-X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église : De Regimine christiano de Jacques de Viterbe*, Paris, 1926 et aussi G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., I, p. 195 suiv. et II, p. 122 à 131.

3. Voir B. Landry, *L'Idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle*, Paris, 1929. Sur Gilles de Rome, voir aussi R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipp des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1930, p. 32-45 et McIlwain, *The Growth of political thought*, New-York, 1932 et G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., I, p. 191 à 198 et II, p. 107. Le *De Regimine christiano* (édition de Rome, 1607), qui est la réplique aristotélicienne d'un traité augustinien sur l'éducation des princes de Guibert de Tournai, a été l'un des livres les plus répandus au Moyen-Age.

Dans ce traité, prenant pour guide Aristote, il fait, à l'aide de textes tirés de l'*Éthique* et de la *Politique*, le portrait d'un prince accompli, tout opposé à ce tyran hautain et violent qu'avait blâmé le Stagirite ; le noble Colonna se montre même esclave du Maître antique jusqu'à omettre les vertus théologales dans un ouvrage d'éducation morale destiné à un prince chrétien et à adopter, à propos de la mise en valeur des terres royales, les thèses d'Aristote sur « l'esclavage naturel ». Il distingue entre instruments inanimés, comme les charrues, et instruments animés, comme les *servi*, et reconnaît qu'il y a des êtres destinés de par leurs muscles à être les serviteurs nés des hommes prudents et avisés ; grâce à cet « esclavage naturel », le roi peut mener avec sa cour la « vie noble », en veillant au bien de la communauté ; c'est en vertu de cette même thèse, qui donne à l'homme doué d'une intelligence supérieure le droit de commander à ses semblables, que Jean Buridan de Béthune, recteur de l'Université de Paris et auteur (après 1360) de *Commentaires sur la Politique*, défendra lui aussi la théorie de « l'esclavage naturel ». Ailleurs, Gilles de Rome dit encore que par instinct naturel l'homme est un « animal civique » : c'est à la communauté politique qu'il doit l'essentiel de sa vie spécifiquement humaine[1] ; quant au royaume, ainsi qu'Aristote le note à propos de la cité, c'est une chose naturelle, comparable au corps d'un être vivant dont les membres, solidaires entre eux, concourent au bien du tout comme les diverses parties de la cité. La justice légale ou observation des lois, édictées par le roi — la loi vivante — et ordonnées toutes au bien commun, est pour les sujets du royaume la première ou même l'unique vertu ; quant à l'amitié du philosophe grec, elle devient charité et « le bien commun que les hommes cherchent en se cherchant l'un l'autre n'est autre que Dieu lui-même[2] ». Dans son *De Ecclesiastica Potestate*[3], dont les analogies textuelles avec la Bulle *Unam Sanctam* soulignent l'impor-

1. G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., II, p. 110.
2. G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., II, p. 113.
3. Édition G. Boffito et U. Oxilia, *Un trattato inedito di Egiddio Colonna*, Florence, 1908 (texte assez défectueux) ; édition critique de R. Scholz, Weimar, 1929 ; sur les analogies textuelles avec la Bulle *Unam Sanctam*, voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 249 suiv. et 403.

tance, c'est aussi la doctrine aristotélicienne qui aide Gilles de Rome à défendre, « avec une rigueur tranchante[1] », la thèse de la subordination de la société politique à la société ecclésiastique, à la fois par la primauté de l'âme sur le corps — qui a autorité sur les âmes, a autorité sur les hommes, puisque l'âme est la forme du corps dans le composé humain — et par la primauté des « arts et sciences architectoniques », selon le mot du philosophe ancien — c'est-à-dire ici le pouvoir spirituel et la théologie — sur tous les autres pouvoirs et sciences qui sont à leur service. Le Pape joue dans la société le même rôle que le ciel des étoiles fixes dans l'univers, celui de cause première, et comme tel il est l'unique source de l'autorité et du droit de propriété dans le monde ; quand aux princes temporels, soumis au Pontife romain à cause du péché, *ratione peccati*, ils ne sont que ses ministres ou ses outils destinés à le décharger des besogues indignes[2].

Siger de Brabant. Jean de Paris.

En face de ces tenants du pouvoir pontifical, Siger de Brabant († 1284), qui, au dire de Pierre Dubois[3], avait commenté à Paris la *Politique* et fondait tout son enseignement sur la double autorité d'Aristote et de son commentateur arabe Averroès[4], professait comme ce dernier la séparation de la théologie et de la philosophie et en déduisait une séparation radicale de l'Église et de l'État. Le dominicain Jean de Paris († 1306), qui s'inspire de principes thomistes dans son *De Potestate regia et papali*[5], s'appuie

1. G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., II, p. 129.

2. Selon Gilles de Rome, le Christ en distinguant le sacerdoce et le pouvoir temporel — les deux glaives conjoints dans la loi de nature — a voulu dégager l'Église des soucis temporels, sans rompre toutefois la loi d'unité (*De eccl. Pot.*, éd. Scholz, p. 25 suiv.).

3. Pierre Dubois, auteur du *De recuperatione terrae sanctae*, reconnaît, lui aussi, que « l'État est la société parfaite » et dénie à l'Église le droit de faire des lois et de se mêler de justice. Il se fait à l'occasion « apôtre du droit des femmes et des humanités modernes ». J. Chevalier, *op. cit.*, II, p. 549.

4. Sur Siger de Brabant, voir P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e éd., 2 vol., Louvain, 1911.

5. Voir Goldast, *Mon. sancti romani imperii*, III, 109 suiv. et l'édition de Dom J. Leclercq, dans *Jean de Paris et l'Ecclésiologie du XIIIe siècle*, Paris 1942 (appendice). Sur Jean Quidort de Paris

en même temps sur Aristote pour justifier son gallicanisme politique[1] et affirmer le droit des jeunes nations à se libérer des anciennes tutelles. En réaction contre Gilles de Rome, il rappelle le caractère strictement naturel de la société, en tire le principe de la distinction des deux puissances souveraines chacune en son domaine et respectivement subordonnées l'une à l'autre dans les autres matières. Il dit, en effet, que Dieu, chef de la chrétienté et source de tout pouvoir, a institué les deux chefs suprêmes du monde, le Pape et l'Empereur, montrant ainsi sa vénération pour le souverain germanique ; mais ce n'est que vue spéculative en ce qui concerne l'Empire, car, s'il reconnaît que l'unité du pouvoir spirituel exige un chef suprême de l'Église, il admet que pour l'humanité, dont les intérêts temporels varient suivant les lieux, il vaut mieux obéir à plusieurs rois qu'à un monarque unique, maître d'un empire universel de la chrétienté et successeur des empereurs romains, dont la domination, au dire de saint Augustin, fut le fruit de la violence et du brigandage[2]. De fait, les rois de France, dont le sacre n'a qu'une valeur symbolique, ne tiennent leur pouvoir que de Dieu et de leur épée, et le droit naturel confirme l'indépendance, à l'égard du Pape et de l'Empereur, de ces monarques qui furent tous bons chrétiens et qui surent arracher leur peuple à la barbarie primitive.

Ainsi les principes aristotéliciens servent à exposer une doctrine qui contribua beaucoup à éliminer l'augustinisme politique et dans laquelle on verra plus tard « l'opinion moyenne commune aux théologiens catholiques » ; mais ces mêmes principes permettent à Jean de Paris de défendre une thèse qui deviendra la théorie gallicane du droit divin, et certaines affirmations plus osées vont jusqu'à trahir la pensée véritable de saint Thomas. En effet le dominicain conclut, fort de souvenirs antiques, que le Pape peut en appeler au peuple chrétien, détenteur de la souveraineté,

voir *Histoire littéraire de la France*, t. XXV, p. 244, art. de Lajard ; Mgr Grabmann, *Studien über Johannes Quidort von Paris*, *Sitzber. d. bayer. Ak. d. Wiss.*, Munich, 1922 ; R. Scholz., *Die Publizistik...*, p. 275 suiv. ; G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., I, p. 199 suiv. ; II, p. 131 suiv.

1. J. Rivière (*op. cit.*, p. 272) parle du « nationalisme » de Jean de Paris.

2. Voir ci-dessus, p. CXL.

et faire déposer un roi indigne ; mais aussi, admettant dans l'Église un droit éminent de la communauté sur son chef, il reconnaît que le Concile — sorte d'États généraux de la Papauté —, qui exprime par la voix des cardinaux la volonté du peuple chrétien, a le droit de déposer le pape en cas d'hérésie ou de scandale et même de faire appel au bras séculier pour chasser le pontife coupable. Ces vues curieuses, qui sont confirmées par des textes d'Aristote, Marsile de Padoue les reprendra bientôt en les corroborant par des textes de l'Écriture ; elles annoncent déjà les doctrines démocratiques des assemblées à l'époque du grand schisme. Ailleurs encore, fort de l'appui d'Aristote, Jean de Paris, opposant à la *congregatio clericorum* (le clergé), la *congregatio fidelium*, donne au prince séculier une préséance dans l'Église et revendique pour lui une sorte de pouvoir indirect sur le spirituel qui deviendra, deux siècles plus tard dans le domaine ecclésiastique, le pouvoir direct des princes au temps de la Réforme.

Engelbert d'Ardmont. Dante Alighieri.

En face de ces déchirements internes de la chrétienté, qui se traduisent sur le plan doctrinal par des thèses aussi diverses, Dante, s'armant lui aussi de l'autorité d'Aristote qu'il salue dans la *Divine Comédie* comme *il maestro di color chi sanno*, va développer des idées dont on trouve l'essentiel dans le *De ortu et fine Imperii Romani* (1310)[1]. Dans cet ouvrage, Engelbert, abbé d'Ardmont, tout pénétré des principes aristotéliciens, montre l'homme comme un être sociable. La société, qui est de droit naturel, se compose de diverses communautés, familles cités, royaumes, et les plus simples sont ordonnées au bien des plus complexes. Le peuple chrétien, ayant une seule foi, la Sagesse chrétienne, une seule loi, le droit canonique, doit avoir un seul roi. Empire et chrétienté sont intimement liés. L'Empire appartient au peuple le plus vertueux, car, selon Aristote, les êtres les plus parfaits sont par nature destinés à conduire les autres et le peuple romain fut jadis ce peuple excellent qui conquit le monde par sa vertu. Le genre humain a donc besoin de ces deux chefs, le Pape, qui dit la foi et l'Empereur, successeur de Rome, qui est le rempart

1. Édit. Goldast, *Politica imperialia*, Francfort, 1614.

de la foi ; mais pour Engelbert, cet Empereur unique reste soumis au Pape.

Dans son traité *De Monarchia* (1311)[1], Dante, en fidèle interprète de l'aristotélisme thomiste, veut sauvegarder l'essentiel du pouvoir de l'Église, mais il admet, pour la bonne organisation du monde, la nécessité de la monarchie ou de l'Empire, dont le peuple romain a obtenu légitimement la charge, et affirme la dépendance immédiate de Dieu de l'autorité impériale. Pour cela il écarte les arguments de l'Écriture (« pouvoir des clés ») ou de la tradition (« donation de Constantin », symboles du soleil et de la lune), mais, faisant appel aux données de la raison il distingue deux fins de l'homme, chacune étant dernière dans son ordre propre : en tant que corruptible, l'homme tend à un bonheur raisonnable accessible par la vie active dans le cadre politique de la cité ; en tant qu'incorruptible, il tend à la béatitude éternelle de la contemplation de Dieu. A ces deux fins correspondent deux moyens : — la philosophie avec les vertus morales et intellectuelles, et la théologie avec les vertus théologales — et deux maîtres différents — le Souverain Pontife et l'Empereur, deux pouvoirs ultimes et suprêmes dans leur ordre. L'Empereur germanique, élu du peuple romain que la nature a fait roi, est donc la cause première de l'ordre social dans tout l'univers : il exerce en vertu de son excellence propre un pouvoir reçu directement de Dieu et cette autorité impériale seule peut donner aux rois et aux barons le pouvoir de commander. Et ainsi la thèse de Dante est sur ce point, à quelques nuances près, celle de Jean de Paris sur le « droit divin des rois ».

Jean de Jandun et Marsile de Padoue. **Le Defensor Pacis.** *Guillaume d'Occam.*

Cet univers de Dante, régi au temporel par un Empereur unique et au spirituel par un Pape unique sous l'autorité suprême de Dieu, était trop proche d'une utopie, pour tenir devant les faits et s'accommoder de l'existence de royaumes indépendants. Cette théorie devait avoir moins d'écho dans

1. Traité « auquel peu d'œuvres de philosophie politique peuvent se comparer au Moyen-Age » (E. Gilson, *La Philosophie au Moyen-Age*, p. 578). Au sujet du *De Monarchia*, voir P. Fournier, *La « Monarchia » de Dante*, et l'introduction de B. Landry à sa traduction du traité de Dante (Alcan, Paris, 1933).

les siècles suivants que les thèses exposées dans un autre ouvrage qui, demandant « la doctrine de vérité à l'oracle de la sagesse païenne, au divin Aristote », reprenait en les accentuant les idées séparatistes des averroïstes latins : le *Defensor Pacis* (1324) sépare radicalement, à la suite de Siger de Brabant, les deux pouvoirs temporel et spirituel pour mieux réunir toutes les attributions aux mains de l'Empereur. Ce libelle est l'œuvre commune de Jean de Jandun et de Marsile de Padoue[1], tous deux faits chanoines de Senlis et de Padoue par Jean XXII[2] et réfugiés ensuite à la Cour de Louis de Bavière, l'adversaire du Pape ; Jean de Jandun d'ailleurs s'était d'abord proposé d'établir, même contre Aristote, que la domination de l'univers appartenait aux rois de France, avant de mettre, par dépit peut-être, sa connaissance de la *Politique* au service de l'Empereur. Comme Dante[3], dont ils reprennent beaucoup de thèmes, Jean et Marsile font la distinction classique des deux fins de l'homme, auxquelles correspondent deux modes de vie et deux pouvoirs parfaitement distincts : la vie éternelle, à laquelle conduisent les prêtres, et la vie temporelle, réglée par les princes selon les enseignements de la philosophie. Et c'est en se fondant sur cette hypothèse que les auteurs examinent les principes directeurs de l'organisation de l'Église et de l'État et de leurs rapports mutuels.

1. Sur Marsile de Padoue, voir G. de Lagarde, *op. cit.*, 1re éd., t. II, *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque ;* P. Mesnard, *op. cit.*, Introd., p. 9 ; E. Gilson, *La Philosophie...*, p. 692 suiv. ; J. Chevalier, *Histoire de la Pensée*, II, p. 549 suiv. ; B. Landry, *op. cit.*, p. 161 suiv. ; Paul Janet, *Histoire de la science politique...*, Paris, 1913, I, p. 457 suiv. ; Noël Valois, *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII, Paris, 1906, p. 576 suiv.

2. Jean XXII, reprochant à Louis de Bavière d'avoir accueilli Marsile de Padoue — qui pendant quelques mois avait été recteur de l'Université de Paris — appellera ce dernier « fils de perdition et fruit de malédiction ». Marsile n'est pas tendre non plus dans ses jugements quand il veut « démasquer le mensonge des évêques »,... « de cet évêque romain qui s'est assigné à lui-même la souveraineté sur tous les princes, sur tous les rois du monde »... Peut-on imaginer, dit-il, « peste plus pernicieuse, plus dangereuse pour le repos, la félicité et le bonheur de la race humaine tout entière » (G. de Lagarde, *op. cit.*, 1re éd., II, p. 54).

3. Mais le *De Monarchia* est « tout entier consacré à restaurer et à défendre un principe de distinction des puissances que Marsile abhorre » (G. de Lagarde, *op. cit.*, 1re éd., II, p. 101).

L'œuvre des deux chanoines, comme celle d'Aristote, part du régime patriarcal de la famille et du bourg, pour aboutir à la société parfaite de la cité, qui est semblable à un organisme vivant. Les membres de cette communauté, maîtres et *servi*, vivent sous la conduite d'un chef élu qui tient son pouvoir du peuple. En effet, le seul dépositaire de la souveraineté et le seul législateur, ce ne peut être que le peuple, c'est-à-dire « l'universalité des citoyens ou la partie la plus notable *(valentior)* de cette multitude exprimant son choix ou sa volonté au sein de l'assemblée générale du peuple ». Comme le genre humain a transféré ses pouvoirs au peuple romain, supérieur aux autres peuples par sa force et sa valeur, et au prince choisi par lui, l'Empereur, c'est ce dernier qui seul a une puissance universelle. Personnifiant ces deux idées antiques, l'autorité souveraine du peuple et le caractère sacré de la patrie, l'héritier des Césars apparaît comme le chef naturel de l'humanité entière. Étant source de tout droit et ayant seul la souveraineté, l'Empereur, pour assurer la bonne marche de l'État, fixe le nombre et la nature des emplois nécessaires pour lesquels il choisit les plus dignes : ses décisions sont sans appel. Ainsi, dans ce monde temporel, ce n'est plus Dieu, comme chez saint Thomas, qui est la source du pouvoir et le législateur suprême, mais le peuple seul ou son unique délégué ; et, en l'absence d'un droit naturel, la seule loi est la loi positive qu'édicte le peuple ou le chef choisi par lui et qui seule est exécutoire par coercition.

A côté de ce pouvoir politique omnipotent, il n'y a pas de place pour un autre pouvoir ; d'ailleurs l'Église n'est pas une société. Communion purement spirituelle[1], elle ne doit exercer aucune juridiction et n'a aucun droit de coercition ni d'intervention dans le domaine temporel ; les Papes eux-mêmes ne sont que les vicaires toujours révocables de la communauté chrétienne dont l'Empereur est le chef. Comme les laïcs sont l'Église en tant que laïcs, au dire des *Traités d'York*, l'État, ou plutôt son chef,

1. Communion spirituelle, l'Église éclaire, guérit les âmes et facilite accessoirement la tâche de la police, car les croyances chrétiennes incitent les citoyens à respecter les règles de la morale privée au plus grand bénéfice de l'ordre social.

héritier naturel des droits des laïcs au sein de l'Église, en nomme les pasteurs, convoque, comme le faisaient les empereurs chrétiens, le Concile général, seul habilité à régler en dernier ressort les questions ecclésiastiques, en exécute les décision et prend toutes les mesures utiles à la préservation de la foi dans les âmes.

L'Église, « simple aspect de la société civile », est donc privée de toute autorité au temporel[1] ; reléguée dans la sphère du surnaturel et capable tout au plus de conseiller, elle ne garde de valeur que « pour la commodité qui peut en résulter en ce siècle ou en l'autre ». Quant à la cité, elle s'administre elle-même selon les règles de ses fonctionnaires et les conseils de ses philosophes et satisfait aux besoins de sa vie temporelle selon l'art de ses artisans. Et les « arguments bibliques ou apostoliques » eux-mêmes, viennent confirmer ces déductions rationnelles et ne servent dans le *Defensor Pacis* qu'à « favoriser la renaissance de la société païenne[2] ». Vers la même époque, Guillaume d'Ockham, dans son *Dialogus* (1338), reprendra une bonne partie des vues que lui fournissait Marsile de Padoue, avec l'autorité du philosophe grec, et voudra, avec son implacable logique, réaliser l'unité de la vie sociale sous l'arbitrage suprême de l'Empereur[3].

Le traité de Jean de Jandun et de Marsile de Padoue — qui applique, à la lettre, en faveur de l'Empire, les grands principes d'Aristote et qui, en revendiquant par une organisation rationnelle et laïque de la société les droits imprescriptibles du prince, veut affranchir définitivement l'État de la tutelle papale — supprime, en fait, la distinction fondamentale des deux pouvoirs et asservit l'Église à l'État ; à l'intrusion abusive du spirituel dans le temporel, comme dans le cas de l'augustinisme politique, a maintenant succédé le phénomène inverse : le spirituel est totalement absorbé dans le temporel. La société humaine a peut-être

1. Admettre que le sacerdoce se mêle du temporel, c'est introduire dans la cité une « peste destructrice de la paix » ; mieux vaudrait un clergé semblable au sacerdoce antique composé « d'hommes déjà libres des passions, studieux, respectés, d'esprit non mercenaire ».

2. G. de Lagarde, *op. cit.*, 1re éd., II, p. 292. Marsile de Padoue, par une exégèse directe de la Bible, essaie de battre en brèche tout l'enseignement de l'Église.

3. G. de Lagarde, *op. cit.*, 2e éd., II, p. 335.

trouvé en elle-même le principe de son organisation, mais cet État, qui accapare à son profit la souveraineté populaire sans aucune limite et qui, régnant en maître unique même dans le domaine spirituel, veut ignorer les droits fondamentaux de l'individu, favorisera avec le temps cette croissance du pouvoir absolu du prince dont profiteront certains rois au temps de la Renaissance et de la Réforme et aboutira même à l'absolutisme presque déifié de l'État totalitaire, outrepassant ainsi nettement la pensée du philosophe antique.

Les mêmes thèses aristotéliciennes, appliquées dans leur esprit et avec plus de modération aux royaumes par Jean de Paris, donneront en général naissance à une notion renovée et élargie de la *polis*, société parfaite, qui sera l'une des bases des États modernes ; ainsi les principes durables de la philosophie d'Aristote, par l'appui donné à l'indépendance des divers États, feront s'écrouler pour des siècles le vieux rêve d'unité totale, souvenir de la *cosmopolis*, léguée par le stoïcisme aux empires et à la théocratie pontificale, fruit de l'augustinisme politique.

Temps modernes. Les XVe et XVIe siècles.

La fin du XIVe siècle voit paraître un ouvrage particulier inspiré de la *Politique*, le *Traité de la première invention des monnaies*[1] de Nicolas Oresme, conseiller de Charles V pour lequel il avait traduit les *Éthiques*, la *Politique* et l'*Économique* d'Aristote[2]. Avec les XVe et XVIe siècles vont se multiplier les travaux des érudits. Une nouvelle traduction faite par Leonardo Bruni d'Arezzo (Aretinus) en 1438[3] suscita parmi les humanistes de nombreux admirateurs au philosophe, mais aussi de violentes critiques au traducteur[4]. En cette période où tous les esprits sont en mouvement et repensent tous les problèmes de la vie en société, la *Politique*, qui fournit les principales données

1. Édit. Wolowski, Paris, 1864.
2. Traductions datant de 1370 et imprimées à Paris en 1489.
3. Traduction imprimée à Florence en 1478 ; voir H. Baron, *Quellen zur Geistesgeschichte des M.-A. und d. Ren.*, I (1928), p. 70, 91, 165 suiv., 175 suiv.
4. Voir A. Birkenmayer, *Der Streit des Alonso von Carthagena mit Leonardo Bruni Aretino*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.*, XX, 5, Münster, 1922, p. 129-210.

du droit naturel en ce domaine, connaît une grande vogue. Pour mettre le texte du philosophe ancien à la portée de tous les savants et du public cultivé, de nombreuses éditions, traductions et paraphrases sont faites surtout en Italie, en France et en Allemagne[1]. Alde Manuce donne à Venise en 1498 l'édition princeps des œuvres d'Aristote en grec. Puis Pacius (Lyon, 1506), Simon Grynaeus et Érasme (Bâle, 1531), P. Vettori (Victorius, Florence, 1552), J.-B. Camot (Venise, 1553), Morel (Paris, 1556), Th. Zwinger (Bâle, 1582), Sylburg (Francfort, 1587), Is. Casaubon (Lyon, 1590), G. Du Val (Paris, 1619) éditent et corrigent à l'envi le texte d'Aristote. Jean Argyropoulos (Venise, 1506), Lefebvre d'Étaples (Paris, 1506-1511), Sepulveda (Paris, 1548), Segni (Florence, 1549), D. Lambin (Paris, 1567), L. Le Roy, dit Regius (Paris, 1568), J. Liebhard, dit Kammermeister, ami de Melanchton (Camerarius, Francfort, 1581), P. Simon Abril (Saragosse, 1584), A. Montecatini (Ferrare, 1587-1598), P. de la Ramée (Ramus, Francfort, 1601), H. van Giffen, jurisconsulte néerlandais (Giphanius, Francfort, 1608), traduisent la *Politique* en latin ou en langue vulgaire, avec ou sans commentaire. Ainsi toute l'Europe des jeunes nations, dans la plus saine des émulations, contribue avec plus ou moins de succès à rendre dans sa forme première l'œuvre d'Aristote et à exprimer dans toutes ses nuances la pensée du philosophe.

Les événements eux-mêmes offrent une Politique en action. Ainsi dans l'Italie — semblable par bien des points à la Grèce des cités — les villes et les principautés, à peine plus grandes que Sparte, Athènes ou Corinthe, changent sans cesse de régime politique et les contemporains peuvent voir dans les querelles de l'époque le vivant commentaire des théories d'Aristote sur les révolutions et les troubles civils des oligarchies ou des démocraties, tandis que les citoyens des jeunes républiques apprennent aussi, grâce au Stagirite et à ses études sur la citoyenneté, leurs droits à l'égard des pouvoirs dominateurs, princes, dynastes ou oligarques opulents, et les moyens de limiter ces puissances abusives.

1. W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles*, I, p. 79, indique pour cette époque 13 éditions, 6 commentaires et 12 traductions ou paraphrases latines.

En ce XVIe siècle[1], où la Réforme, violemment opposée à l'universalisme médiéval, brise les cadres habituels de l'unité ancienne et donne libre cours à tous les particularismes, Luther (1483-1534), au nom de la « liberté chrétienne », abat en Allemagne les derniers restes de la théocratie pontificale — car l'Église est uniquement une société des âmes dont le Christ est le seul chef —, affirme le caractère divin de l'autorité temporelle des princes, préposés dans un monde pécheur au châtiment de tous les crimes publics, mutile ainsi la notion même de l'État, devenu simple pouvoir de répression, et enfin, en reconnaissant la légitimité des droits des souverains même dans le domaine spirituel, supprime, comme Marsile de Padoue, au profit de l'État dominateur, cette séparation entre les deux pouvoirs, fondement de la liberté humaine[2]. Et Calvin, dans son *Institution Chrétienne* affirme que la doctrine politique fait partie des choses terrestres connues par l'entendement humain, que le pouvoir n'existe que pour conduire les hommes selon Dieu et que le peuple, subordonné au « magistrat » et à la loi, doit obéir par conscience et par amour ; c'est pourquoi, à Genève, dans la Ville-Église, subordonnant le pouvoir temporel aux principes de la Bible, il s'efforce d'édifier, avec l'aide du Consistoire, formé de pasteurs et de notables aux attributions très étendues, une chrétienté réformée dont le rigorisme provoquera dans ses excès la mort de Michel Servet[3]. Mais maintenant comme à la fin du Moyen-Age, plus d'un auteur, en repensant sur un plan nouveau tous les problèmes sociaux et politiques, fait un appel constant aux thèses de la *Politique* pour justifier ses propres théories politiques et veut leur conférer plus d'autorité grâce au nom du philosophe ancien.

1. Sur la pensée politique au XVIe siècle, voir le remarquable ouvrage de Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, où l'auteur étudie en détail les penseurs politiques dont je n'ai fait qu'esquisser les rapports avec la *Politique* d'Aristote.

2. Voir Jordan, *Luthers Staatsauffassung*, Munich, 1917 ; Waring, *The political theories of M. Luther*, Londres, 1910 ; G. de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris, 1926 ; P. Mesnard, *op. cit.*, p. 181-235 ; L. Febvre, *Un destin. Martin Luther*, Paris 1945.

3. E. Choisy, *L'État chrétien calviniste à Genève au XVIe siècle*, Genève, 1909 ; G. Goyau, *L'Institution genevoise de la Ville-Église*, Paris, 1910 ; P. Mesnard, *op. cit.*, p. 269-308.

Machiavel. Érasme. Th. More. Postel. F. de Vitoria.

Machiavel (1469-1527), dans *le Prince* (1513), fait appel à la notion d'État *(Stato)* au sens moderne du terme et présente, à la manière d'Aristote, une sorte d'étude pathologique des régimes ; et pour tracer le portrait de ce prince — imbu de soi et plein de *virtù* (d'habileté et d'énergie), mais, si la raison d'État et le succès de ses entreprises l'exigent, capable des pires actions : cupide, voleur, libertin, cynique, fourbe — il utilise divers passages de la *Politique*, en particulier les livres V et VI, où le philosophe antique fait le portrait du tyran et indique les moyens de se maintenir au pouvoir et de se faire craindre sans être haï[1]. Dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live* (entre 1513 et 1519), qui font suite au *Prince*, le secrétaire florentin emprunte beaucoup de ses thèmes de réflexion à Aristote. A l'exemple du philosophe, il expose la succession des divers gouvernements, les trois formes traditionnelles de régimes politiques et conclut à la supériorité d'un pouvoir équilibré qui, participant de tous les modes de gouvernement, donne de la stabilité à l'État : en effet « le prince, les grands et le peuple gouvernant ensemble l'État peuvent plus facilement se surveiller entre eux ». Et c'est ce gouvernement mixte, la *république*, que Machiavel présente dans ses œuvres comme la meilleure formule de son idéal politique.

Chez Érasme (1466-1536), on trouve, non un traité de politique dont les normes échappent à la morale universelle, comme chez Machiavel, mais un bon traité de morale politique conforme à la loi chrétienne[2]. Dans ses deux principaux ouvrages politiques, l'*Institution du Prince chrétien*, destinée au futur Charles-Quint (mars 1516) et la *Querela Pacis* (décembre 1517), où l'humaniste chrétien fait fréquemment appel à l'autorité d'Aristote, il invite

1. Voir, en particulier, A. Abbamondi, *La politica in Aristotele e Machiavelli*, Rossano, 1911 ; Ch. Benoist, *L'influence des idées de Machiavel*, dans *Acad. droit intern.*, *Recueil des cours*, 1925, IV, Paris, 1926 et *Machiavel*, Paris, 1934 ; A. Chérel, *La pensée de Machiavel en France*, Paris, 1935 ; P. Mesnard, *op. cit.*, p. 17-85 ; J. J. Chevallier, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Paris, 1949, p. 7-37 ; H. de Vries, *Essai sur la terminologie constitutionnelle chez Machiavel. Il Principe*, Amsterdam, 1957.

2. P. Janet, *Histoire...*, II, p. 105.

son jeune prince, dont toute la vie doit prendre pour modèle l'idéal évangélique et être entièrement donnée au service de son peuple, à savoir profiter, pour surpasser les autres par ses vertus, du trésor amassé par les siècles passés et en particulier des leçons qu'Aristote donne dans sa *Politique*, mais il le met en garde contre les ferments païens que renferme le droit romain. Le texte de la *Politique*, dès l'époque de ces deux traités, devait être familier à Érasme puisqu'il aidera plus tard son ami Simon Grynaeus à mettre au point son édition de Bâle de 1531, pour laquelle il écrira une docte préface. Ces travaux sur le texte ancien et la matière même de ses propres ouvrages peuvent expliquer bon nombre des emprunts qu'il fait au traité aristotélicien, surtout à propos du tyran, de la vraie nature de l'autorité et de la supériorité de la monarchie. Comme Aristote, Érasme reconnaît que la nécessité a créé les sociétés et il place le fondement de l'autorité juste dans le service du bien commun et le consentement des sujets : la souveraineté, selon la loi du Christ, est moins « majesté et pouvoir » que « gestion fidèle et bienfaisance ». Insistant sur la vertu des gouvernants, il demande de ne choisir le prince, dans une monarchie élective, qu'en considération de ses mérites, dont le premier est d'être pacifique, afin que le futur souverain assure à son peuple, avec la justice et la paix, une prospérité plus grande. D'ailleurs à l'origine des sociétés, comme il est probable, seules les vertus exceptionnelles d'un individu, et non sa *virtù*, ont dû décider le peuple à se soumettre volontairement à l'autorité des rois. En ce qui concerne l'éducation elle-même, puisqu'il s'agit de « l'institution d'un prince », Érasme se montre partisan, sinon d'une formation entièrement dirigée par l'État, comme le voulait Aristote, du moins d'un contrôle exercé par des censeurs pour le compte de l'État[1].

L'ami d'Érasme, saint Thomas More (1460-1535), dans son *Utopia* (1516), fait au contraire la critique du régime monarchique où le bon vouloir du prince peut légitimer tous les abus dont se rend coupable le tyran d'Aristote. Dans la Cité nouvelle, dont il décrit toute l'organisation à la manière de Platon, sans en excepter les « esclaves », il n'y a

1. Voir P. Mesnard, *op. cit.*, p. 86-140.

pour les citoyens aucun privilège politique et l'égalité sociale règne : car la classe des « lettrés », composée de gens vertueux et désintéressés parmi lesquels on choisit par élection ceux qui doivent exercer les fonctions publiques et religieuses — comme dans la cité d'Aristote —, est une sorte d'aristocratie, restreinte et due au mérite, dont tous peuvent faire partie, même « l'ouvrier qui aura montré aux cours publics des facultés d'intelligence et de persévérance ». L'État, pour assurer la réalisation du bien commun qui est sa fin propre, n'a plus alors qu'à se soucier de la production et de la consommation et le futur chancelier d'Henri VIII, en bon Anglais et en fervent lecteur d'Aristote comme de Platon, insiste sur les attributions économiques du gouvernement, dont le Stagirite faisait un des principaux soucis de l'autorité étatique[1].

Guillaume Postel (1510-1581), qui a lu les œuvres politiques d'Aristote, de Platon et de Xénophon, se souvient en particulier d'une notion sur laquelle Aristote insiste à plusieurs reprises dans la *Politique*, celle de bienveillance mutuelle, pour établir lui-même, dans son *De Orbis Terrae Concordia* (1542), un projet de Concorde du Monde fondé sur la religion universelle et le droit universel.

Le dominicain F. de Vitoria (1480-1539), qui paraît avoir fondé avant Grotius le droit international, a composé dans trois de ses *Relectiones Theologicae* (1557)[2] de véritables traités de science politique. Il montre, à la suite d'Aristote, que la famille ne peut assurer à l'homme la complète satisfaction de ses besoins essentiels et que seule y pourvoit la *société civile*, « le groupement qui établit entre les individus les rapports les plus naturels, les mieux

1. Voir K. Kautsky, *Thomas Morus und seine Utopie*, Stuttgart, 1888 ; H. Bremond, *Le bienheureux Thomas More*, Paris, 1904 ; M. M. Hercourt, *L'Utopie de Thomas More*, Poitiers, 1911 ; E. Dermenghem, *Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance*, Paris, 1927 ; P. Mesnard, *op. cit.*, p. 141-177.

2. *Relectiones Theologicae*, éd. Lyon, 1557, *de Potestate civili*, 1528 ; *de Indis* et *de Jure belli*, 1539. Voir J. Barthélemy, *Les fondateurs du droit international*, Paris, 1904 ; E. Nys, *Le droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols*, La Haye, 1914 ; H. Beuve-Méry, *La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria*, Paris, 1928 ; C. Barcia Trelles, *Francisco de Vitoria et l'École moderne du droit international*, *Acad. Droit intern.*, *Recueil des Cours*, XVII, Paris, 1928, p. 120 suiv.

conformes à la nature ». Les principes du philosophe ancien et de saint Thomas amènent le théoricien politique à condamner également « les deux formes d'organisation unitaire esquissées jusqu'alors : l'empire universel rêvé par Charles-Quint et la théocratie pontificale, c'est-à-dire le pouvoir direct du Saint-Siège sur les princes temporels » ; mais ils ne l'empêchent pas de dire, en reprenant dans un autre sens la parole de Zénon le Stoïcien, que le monde est une seule *Respublica*, dont les membres sont des personnes morales, les États. Ces mêmes principes lui permettent d'affirmer, dans son *de Indis*, au nom du droit naturel, la souveraineté des « princes barbares » en Amérique et de poser ainsi des limites au droit d'intervention des puissances dans le domaine colonial ; ils aident aussi le lointain disciple à dégager un pouvoir public qui a la même fin et le même caractère de nécessité que la société elle-même ; et ainsi, face aux confusions séculaires du temporel et du spirituel et aux erreurs politiques des Réformateurs, le dominicain espagnol précise, dans une ligne chrétienne, la nature toute laïque de cette aurorité temporelle de l'État qui a pour fin le bien commun. De même aussi qu'Aristote insistait à la suite de Platon sur le « caractère moral » de la Cité antique, F. de Vitoria affirme que la société civile, bien qu'elle vise à satisfaire uniquement des besoins matériels, doit cependant favoriser chez les citoyens la pratique de la vertu. Ailleurs encore, il indique avec saint Thomas sa préférence pour la monarchie, à cause de l'unité d'un pouvoir qui ignore les dissensions et les partages du gouvernement, mais exige l'avis éclairé d'un Conseil pour les décisions les plus importantes, comme l'entrée en guerre, et se déclare opposé à toute violence à l'égard du monarque injuste, car « mieux vaut un régime même tyrannique que l'absence de tout gouvernement, l'anarchie », dont Aristote, au livre II de la *Politique*, avait déjà noté les méfaits[1].

1. Voir Mgr Bruno de Solages, *La théorie de la guerre juste*, et Whright, *Vitoria and the State*, Washington, 1932 ; P. Mesnard, *op. cit.*, p. 454-472. Sur la colonisation, voir Brown Scott, *The classics of International Law. Vitoria*, éd. *de Iudis*, Washington, 1917 ; J. Folliet, *Le Droit de colonisation*, Paris, 1932.

Th. de Bèze. Hotman.

C'est aussi pour fixer un certain nombre de points de doctrine et éviter de nouveaux troubles civils, générateurs d'anarchie ou de despotisme, que des penseurs réformés font appel à l'autorité d'Aristote. Ainsi Théodore de Bèze (1519-1605), qui, dans son traité *De l'Autorité du Magistrat* (1554) donne une esquisse de la république chrétienne à Genève et ne recule pas devant les mesures de répression, définit le magistrat comme « celui qui, du consentement des citoyens, est ordonné protecteur de la paix et de la tranquillité publiques » et dont la compétence s'étend à « toutes choses, tant publiques que particulières, tant sacrées que communes, afin que les citoyens de la République qui lui est commise vivent bien, honnêtement et heureusement » : consentement, vertu, bonheur sont, dans ce domaine, les mots du Stagirite. De même dans son écrit *Du Droit* il expose une théorie du pouvoir plus générale et une théorie de l'insurrection légitime contre le tyran en se fondant sur les principes du philosophe ancien. Bien que l'autorité vienne de Dieu et que princes et magistrats puissent commander justement en son nom, de fait, comme il faut le consentement des citoyens à l'exercice de l'autorité, toute souveraineté appartient au peuple, selon la thèse de la *Politique*[1]. Le roi, magistrat souverain, n'exerce alors son autorité qu'en vertu d'un *contrat* par lequel lui-même et le peuple, représenté par les magistrats, s'obligent réciproquement. Ces magistrats (autorités intermédiaires de toute sorte, héréditaires ou élues) ont compétence pour agir au nom du peuple sous la forme des États généraux ; et comme ils élisent en corps le roi, ils ont le droit de déposer le tyran. En effet, le pouvoir du monarque, bien que tempéré par les lois, est considérable, puisqu'il porte jusqu'au for interne, mais s'il ne se conforme plus aux lois divines exprimées par la Bible, selon laquelle la fin principale de l'État est la gloire de Dieu et le maintien de la pure Religion, condition essentielle de toute prospérité, alors il manque « à la Piété et à la Charité » et viole l'ordre, fon-

1. Thèse reprise d'abord par saint Thomas d'Aquin, sous la forme : *omnis potestas a Deo per populum;* voir *supra*, p. CLII et P. Mesnard, *op. cit.*, p. 309 suiv.

dement de l'autorité. Dans un tel cas, puisque les gouvernants sont pour les gouvernés selon l'adage d'Aristote, le peuple, ou la plus saine partie qui a tous les droits, parce qu'elle représente le Droit, ne doit plus obéissance au despote et peut, même contre l'avis de la majorité, faire appel à l'étranger en vue d'abattre le monarque indigne. C'est au nom d'une telle violation de l'ordre, et fortes des maximes du droit naturel, que les minorités calvinistes s'insurgeront plus d'une fois contre les pouvrois tyranniques.

Selon Hotman (1524-1590) dans sa *Franco-Gallia* (1573)[1], composée au lendemain de la Saint-Barthélemy, c'est aussi le peuple qui a la puissance souveraine, comme le montre l'histoire : les rois étaient autrefois élus « sous certaines lois et conditions qui leur étaient limitées et non point comme tyrans avec une puissance absolue, excessive et infinie »... « La souveraine et principale administration du Royaume appartenait à la générale assemblée de toute la nation qu'on a appelée depuis l'assemblée des trois estats » et ainsi était réalisé le meilleur gouvernement, au dire d'Aristote et de Polybe, le gouvernement mixte, où collaborent le roi, la noblesse et le peuple. Le roi n'est que la tête de la République dont le corps est le royaume formé du peuple assemblé ; et le souverain venant à manquer par abdication ou emprisonnement, « le royaume possède dans ses Anciens et dans ses chefs expérimentés une sagesse personnelle et sûre, comme à la tête de l'État ». C'est donc, au moment des troubles de la Ligue, la constitution d'une monarchie assez étroitement limitée par la loi que propose F. Hotman.

Jean Bodin. Buchanan.

En face de ces penseurs qui donnent tant d'importance aux magistrats et aux assemblées, Jean Bodin (1530-1596), qui a abordé comme le philosophe antique les problèmes économiques[2], estime, comme Vitoria à la suite

1. *Franco-Gallia seu tractatus isagogicus de regimine regni Galliae et de jure successionis*, Paris, 1573. *La Gaule françoise de François Hotoman jurisconsulte*, éd. première, Cologne, 1574 (trad. Simon Goulart) ; 3e éd. en latin, Francfort, 1586. Voir R. Dareste, *Essai sur François Hotman*, Paris, 1850.

2. J. Bodin écrivit une *Réponse* au *Paradoxe de M. de Malestroit touchant le fait des monnaies et l'enrichissement de toutes choses* (1568).

d'Aristote, qu'une « licencieuse anarchie est pire que la plus forte tyrannie du monde », malgré tous ses défauts. Héritier du droit romain et des principes chrétiens, il veut à son tour, dans un pays déchiré par les factions politiques, poser les bases d'un bon gouvernement en s'aidant d'une étonnante érudition ethnologique et historique, « car la première utilité de l'histoire, dit-il, est de servir à la politique[1] ». Il ne méconnaît pas que depuis deux mille ans la science politique a fait beaucoup de progrès, mais il n'en cite pas moins abondamment la *République* de Platon et la *Politique* d'Aristote dans les six livres de sa *République* (1576), pour donner de solides bases à sa doctrine politique, dont Claude de Seyssel dans *La Grant monarchie de France*[2] annonçait déjà les principales thèses. Sa définition de la République est assez proche de celle de la Cité faite par le Stagirite, mais en parlant d'un « droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine », J. Bodin insiste, comme Vitoria, sur « l'importance des principes moraux dont s'éclaire toute politique », et en particulier sur cette vertu, qui est la base de sa propre conception de l'État et le fondement de la vie sociale au dire d'Aristote, la justice, c'est-à-dire « la prudence de commander en droicture et intégrité ». A la suite du philosophe, Bodin note le rôle que jouent les cellules élémentaires de la société, les familles, dont la tenue morale et la prospérité matérielle sont la condition du succès de la collectivité étatique ; il examine aussi les répercussions du fonctionnement de l'organisme étatique sur la vie personnelle des individus et expose, toujours dans la ligne aristotélicienne, une théorie des révolutions et une théorie des climats qui annonce Montesquieu. Traitant, dans le livre II de sa *République*, des diverses formes de gouvernement, il critique d'abord vivement la classification d'Aristote et la notion de régime mixte, puis, d'après

1. « C'est dans l'histoire que gît la meilleure partie du droit universel », dit-il encore dans sa *Méthode pour la connaissance facile des histoires*, sorte d'introduction qui indique les grandes lignes de la méthode de la *République*. Voir J. Moreau-Reibel, *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris, 1933.

2. Cl. de Seyssel, *La Grant monarchie de France*, Paris, 1557.

sa propre conception de la souveraineté, qui est « la puissance de donner et de casser la loi », il fait un classement qui aboutit aux formes simples du Stagirite ; mais ensuite, pour serrer de plus près les données du réel, il connaît les mêmes difficultés qu'Aristote en face de la complexité des faits politiques et, en multipliant les distinctions, retrouve sous un autre nom ces formes mixtes dont il ne voulait pas. Jean Bodin se montre opposé surtout à « l'État populaire » d'Aristote et ne croit pas à ces premiers rois bienfaiteurs de leur peuple dont parle la *Politique ;* un âge d'or politique, tel que le conçoit Hérodote, ne lui semble reposer sur aucun fondement, et il pense avec Thucydide que c'est la force victorieuse qui est à l'origine du pouvoir des rois. Préférant aux autres régimes la royauté héréditaire, il présente le roi sage qui, semblable au royal tisserand du *Politique* de Platon, entremêle doucement nobles et roturiers, riches et pauvres avec une telle discrétion toutefois que « les nobles aient quelques avantages sur les roturiers », et semble prêt à accepter une notion du monarque assez proche de celle du *pambasileus* de la *Politique* d'Aristote. Il ne peut, en effet, considérer le peuple, ou les États généraux, comme détenteur légitime de la Souveraineté, car la puissance politique est pour lui avant tout une et indivisible et ne peut s'exprimer que dans une volonté unitaire, la décision royale, en qui les sujets s'habituent à vénérer cette *loi vivante* dont parlaient Platon et Aristote. Ainsi par les six livres de sa *République,* Jean Bodin sauve la doctrine de l'État et restaure le prestige de la monarchie, mais, en faisant de la puissance souveraine « la notion centrale de la science politique et du Droit public » et en ne lui donnant comme limites que le droit naturel et la loi morale, il ouvre le voie à l'Absolutisme monarchique des XVIIe et XVIIIe siècles aussi bien qu'à l'Absolutisme démocratique des XIXe et XXe siècles[1].

Buchanan (1506-1582) évite une telle erreur en faisant au contraire une place beaucoup plus grande à la loi. S'inspirant du philosophe ancien, soit directement, soit à travers Érasme, il montre, dans son *De Jure Regni apud Scotos*

1. Voir J.-J. Chevallier, *op. cit.*, p. 51 ; voir aussi H. Baudrillart, *Jean Bodin et son temps*, Paris, 1853 ; E. Feist, *Weltbild und Staatsidee bei Jean Bodin*, Halle, 1930 ; P. Mesnard, *op. cit.*, p. 473-546.

(1579)[1], ce qu'est la royauté et quelle est sa fin pour en déduire la définition du tyran et l'attitude que le peuple doit tenir envers lui. A l'opposé de Bodin, Buchanan reconnaît avec Aristote que le pouvoir royal fut à l'origine confié à des hommes de vertu exceptionnelle dépassant les autres en prudence et en justice, mais l'expérience ayant montré que la vertu était rare même chez les rois, on leur adjoignit « la loi pour collègue ou, pour mieux dire, comme frein de leurs passions ». Puisque seul le consentement de tous les sujets confère selon le Stagirite une autorité durable aux gouvernants, s'il se trouve un roi qui, à la manière du tyran de la *Politique*, exerce, uniquement pour son bien propre et non au profit de la communauté, un pouvoir contre nature et imposé par violence à des citoyens réduits en servitude, Buchanan, se fondant sur la souveraineté populaire, conclut à la légitimité de l'insurrection contre ce monarque indigne.

Mariana. Althusius. Suarez. Saint Robert Bellarmin.

Mariana (1537-1624), bien que la plupart de ses thèses soient différentes de celles de Buchanan, aboutit à la même conclusion en partant de la notion aristotélicienne du bien commun comme fin de tout pouvoir. Dans son *De Rege et Regis Institutione* (1598-1599)[2], où il traite, comme Érasme, de l'éducation d'un prince chrétien, il insiste, à la suite d'Aristote, sur la nature propre de l'homme, celle d'un « être sociable ». Comme le Philosophe, il admet l'existence des six modes traditionnels de gouvernement (trois bons et trois défectueux), mais à l'inverse de Bodin, il reconnaît que le « régime populaire » peut être satisfaisant. Entre tous les régimes il choisit la royauté qui, mieux que toute autre forme de gouvernement, assure, avec l'union des sujets, la sécurité qui est l'un des thèmes importants du livre VI de la *Poli-*

1. Selon P. Janet (*op. cit.*, II, p. 87), « ce n'est pas le disciple de Calvin ou de Knox, c'est le disciple de Platon, d'Aristote et de Cicéron » ; voir P. Mesnard, *op. cit.*, p. 355-363.
2. Voir G. Cirot, *Mariana historica*, Bordeaux, 1904 ; P. V. Gonzalès de la Calle, *Ideas politico-sociales del P. Mariana*, dans *Rev. de Archivos*, vol. XXIX-XXXII, 1913-1915 ; vol. XL, 1919 ; P. Mesnard, *op. cit.*, p. 549-566.

tique ; la monarchie ajoute aussi à la continuité de vues cette continuité de vertus qu'Érasme, comme les Anciens, désirait chez les gouvernants. Mais ce pouvoir, comme tous les autres n'en vient pas moins du peuple : « le pouvoir monarchique, en tant qu'il est légitime, tire son origine des citoyens : c'est par leur concession que les premiers Rois dans chaque République, ont été placés au faîte de l'État ». Le Roi doit donc exercer ce pouvoir, tel qu'il l'a reçu des mains de ses sujets pour le bien de tous les gouvernés, en se soumettant aux lois établies et en assurant une participation du peuple aux affaires publiques. S'il s'agit au contraire d'un despote, qui « exerce la plus grande autorité possible sans autre règle que la fantaisie et le consentement d'une passion débordée », Mariana conclut qu'il est noble de tuer le tyran comme fit Harmodius, au dire d'Aristote.

Althusius (1567-1638), qui défend comme penseur calviniste des positions souvent fort différentes de celles de Mariana dont il a connu les idées, a, lui aussi, beaucoup étudié la *Politique*, et les principes d'Aristote lui servent à justifier ses théories démocratiques. Dans sa *Politica methodica digesta* (1603)[1], où il affirme que l'observation du Décalogue est la condition nécessaire de toute prospérité sociale, il applique comme le philosophe ancien la méthode génétique et, partant de la tendance naturelle des hommes à la vie de communauté *(symbiotique)*, il expose le développement des sociétés, depuis les plus simples, comme la famille, jusqu'aux plus complexes comme l'État. Cet organisme étatique a une « dépendance causale et une transcendance finale » à l'égard de tous les groupes humains naturels vivant en communauté organique, les *consociationes*, qui sont ses unités constituantes. Selon Althusius, la communauté familiale est la source de cette bienveillance mutuelle, dont parle le philosophe et qui est l'un des fondements de la vie sociale : grâce à cet esprit de concorde se développe à tous les échelons de la société cette communion et cette communication de pensées, de biens et de services, qui est une des caractéristiques de la cité, selon Aristote, et la

1. Voir C. J. Friedrich, *Politica methodice digesta of Joh. Althusius*, Cambridge, 1932 ; et surtout O. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 2e éd., Breslau, 1902 ; P. Mesnard, *op. cit.*, p. 567-616.

réalité essentielle qu'étudie la Politique ou *Symbiotique*, c'est-à-dire « l'art de réunir les hommes pour l'établissement, la direction et la conservation de la vie sociale ». Le corps politique ou *politeuma* se formant des groupements successifs d'unités préexistantes, les membres de ces diverses communautés, les « symbiotes » ou « convives », discutent librement des conditions de leur adhésion, en tant que corps, à un organisme plus vaste : « ce rapport juridique qui règle de façon permanente la coopération des forces composantes », c'est le contrat, auquel Althusius donne une importance capitale, car, selon le penseur calviniste, il ne peut y avoir de constitution authentique que librement débattue par des corps sociaux suffisamment autonomes. Cette liberté du contrat, sur laquelle Althusius insiste, lui fait prendre une position différente de celle de Mariana au sujet du tyrannicide. Si des citoyens à cause de leurs croyances religieuses éprouvent des difficultés dans un État, au lieu d'entrer en révolte ouverte, il vaut mieux qu'ils émigrent, tels les Grecs d'autrefois, vers un autre territoire ou vers des terres nouvelles ; et un mouvement d'émigration de ce genre sera à l'origine de la fondation des treize colonies anglaises, les futurs États-Unis d'Amérique. Ainsi, sous la forme d'une « démocratie de groupe » dirigée par un Conseil de magistrats souverains, les « éphores », délégués par chacune des provinces, à la tête duquel se trouve le *summus magistratus*, chef de l'Exécutif, se manifestent à la fois cette souveraineté du peuple qu'Aristote juge essentielle et dont Althusius affirme la supériorité indiscutable sur toute autre forme de pouvoir et cette structure fédérative de l'État qui sera l'origine de certains grands États modernes.

Le jésuite Fr. Suarez (1548-1617)[1], à la suite d'Aristote, de saint Thomas et de Mariana, met en valeur dans son *De Legibus ac de Deo Legislatore* (1612) et dans sa *Defensio fidei* (1614), le caractère social de l'homme, « dont la droite

1. Voir Vasconcellos, *Francisco Suarez*, Coïmbre, 1897 ; R. de Scoraille, *François Suarez, de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres...*, 2 vol., Paris, 1912 ; Rommen, *Die Staatslehre des Franz Suarez*, Munich, 1926 ; Barcia Trelles, *Francisco Suarez, Acad. Droit intern.*, *Recueil des Cours*, XLIII, Paris, 1933, p. 389-553 ; P. Mesnard, *op. cit.*, p. 617-660.

nature tend à la vie commune ». Le cadre familial ne suffisant pas à la satisfaction des besoins essentiels de l'homme, à la *sufficientia vitae*, la communauté politique plus vaste, l'État, à laquelle, seule, Dieu confère l'autorité, apparaît comme la condition nécessaire de l'épanouissement complet de toutes les valeurs humaines, même les plus hautes, mais la prospérité et la félicité de cette « communauté parfaite » dépendent nécessairement aussi de la félicité de tous ses membres. Le but de l'État est donc une véritable félicité politique, qui n'est autre que le bien commun que vise à réaliser la justice légale. Ainsi se retrouvent les principes mêmes du philosophe ancien : c'est le droit naturel qui est à l'origine de la communauté politique et l'attribut essentiel de celle-ci est la souveraineté. Les hommes naissant libres par nature, selon Suarez, ce pouvoir souverain, qui depuis le christianisme doit toujours réserver dans le domaine spirituel, les droits de l'Église, société parfaite elle aussi, et n'apporter aucune entrave au jeu des lois ecclésiastiques (théorie du pouvoir indirect), c'est dans l'ensemble de la collectivité nationale qu'il réside ; aussi le peuple ne peut-il l'aliéner complètement, mais par besoin d'une direction unitaire et en vertu du droit positif, il peut le déléguer à un monarque qui ne règne que par le consentement populaire. Ainsi, par cette sorte de contrat ou de pacte constitutionnel et par le pouvoir indirect de l'Église se trouvait limitée la souveraineté du prince, que Jacques Ier d'Angleterre, dans un différend avec la Papauté, assez semblable au conflit du sacerdoce et de l'Empire au Moyen-Age, affirmait encore absolue en vertu du droit divin des rois, et ainsi pouvait mieux se justifier la protection de l'individu contre les abus de l'autorité publique qui se manifestent, comme le montre Aristote, dans toute forme despotique du pouvoir, démocratie extrême ou tyrannie.

Les relations d'un État avec les États voisins étaient un problème qu'abordait aussi le philosophe ancien ; à sa suite, Fr. Suarez se demande si la société internationale des États est une société organique capable d'édicter des lois universelles et, reprenant d'abord l'opinion d'Aristote sur la difficulté de gouverner une Cité au territoire trop étendu ou trop peuplé, il conclut à la non-existence d'une telle société, confirmant ainsi les vues de Jean de Paris et de

Vitoria, opposés tous deux à l'empire universel ; puis il reconnaît une solidarité d'échanges et d'entr'aide entre les États, et aussi une certaine limitation de leur souveraineté en vertu de ce *jus gentium*, déjà entrevu par la philosophie antique : « Bien que chaque république ou royaume soit en son fond une communauté souveraine... il n'en reste pas moins que chacun d'eux est en outre membre en quelque sorte de cette association qui s'étend au genre humain... » Une telle théorie du droit des gens, qui admettait la reconnaissance d'une sorte de communauté internationale, en élargissant aux dimensions du monde le cadre généralement étroit de la cité d'Aristote, correspondait ainsi à certain aperçu du livre VII de la *Politique*.

De même que Fr. Suarez, et pour défendre des positions assez voisines, un autre membre de la Compagnie de Jésus, saint Robert Bellarmin (1542-1621), dans ses traités et dans ses libelles à propos des troubles de la Ligue ou du différend entre Rome et Jacques Ier d'Angleterre[1], reprend les notions fondamentales d'Aristote : l'homme par nature est un animal civique : la société, seule, peut préserver cet être, dénué de tout à sa naissance, des dangers qui le menacent et l'aider à acquérir biens et vertu. Les thèses des négateurs de l'autorité politique, comme les anabaptistes, n'ont donc pas de fondement rationnel, puisque la nature elle-même demande un pouvoir pour que l'homme puisse jouir de la vraie félicité politique et atteindre ses fins. Mais les tenants d'un pouvoir absolu en vertu du droit divin des rois, comme Jacques Ier, ne sont pas justifiés dans leurs prétentions, car ce pouvoir politique n'appartient originellement qu'à la multitude et n'est pas aliénable totalement : toute forme particulière de gouvernement relève du droit des gens ou du droit positif des États et du consentement du peuple, accordé de façon expresse ou

1. Libelles : *Responsio ad praecipua capita apologiae...* (1587, sous le nom de Fr. Romulus) ; *Responsio Mattei Torti ad librum inscriptum Triplici nodo...*, 1608, augmenté en 1609 de la *Refutatio Praefationis monitoriae*. — Traités : *De Potestate Summi Pontificis; Disputationes de controversiis...*, éd. Cologne, 1617 ; etc. J. de la Servière, *De Jacobo I Angliae rege, cum Card. Rob. Bellarmino super potestate cum regia tum pontificia disputante*, Paris, 1900 ; Allen, *Political Thought in the Sixteenth Century*, Londres, 1928, p. 247-270 ; P. Mesnard, *op. cit.* p. 640-644.

tacite. Et la Bible elle-même confirme les affirmations du philosophe ancien en montrant que les hommes dès l'origine ont été organisés en société et que par une loi de nature ils confèrent à un chef qu'ils choisissent le pouvoir souverain, qui vient de Dieu créateur, comme principe.

Avec Fr. Suarez, « l'un des plus éminents représentants de la philosophie du droit », et avec saint Robert Bellarmin, dont la doctrine politique prend une valeur toute particulière, puisque l'Église catholique, en le canonisant comme saint Thomas d'Aquin, a fait siennes les thèses de ces deux Docteurs, se clôt un long siècle de controverses doctrinales, religieuses et politiques, où la *Politique* d'Aristote, si fréquemment utilisée par les penseurs pour soutenir les thèses les plus diverses, a permis de définir des données essentielles pour la philosophie politique : ces notions d'État et de souveraineté, dont l'imprécision avait amené, pendant des siècles, tant de confusion dans divers domaines. Mais les thèses politiques d'Aristote, dont la valeur restait inchangée, après avoir été utilisées au Moyen-Age par les légistes des jeunes États contre les pouvoirs dominateurs du Saint-Empire et de la Papauté, servaient maintenant aux défenseurs des droits de l'Église pour revendiquer la liberté des peuples contre l'absolutisme des monarques de ces mêmes États, héritiers du totalitarisme de toujours.

D'autre part, ces normes juridiques toutes rationnelles, élaborées grâce aux principes d'Aristote, sans doute n'empêchèrent pas, pour un temps, sur le plan de la politique intérieure des États, les gouvernements de droit divin des XVIIe et XVIIIe siècles de concevoir de plus en plus leur autorité comme absolue et de justifier leurs actes par la « raison d'État », mais, dans les relations internationales entre ces mêmes États, fondés plus ou moins récemment, elles remplacèrent progressivement les anciennes règles et coutumes du droit féodal et de la chevalerie et les adages de la jurisprudence canonique. Elles permirent ainsi à Grotius (1583-1645), dans son *De Jure Belli et Pacis* (1625) de fonder le droit international public, en précisant la notion et l'étendue de ce *droit naturel*, dont l'origine, selon lui, se trouve dans ce sentiment naturel de bienveillance pour autrui, qu'Aristote restreignait au cercle des citoyens

et qui découle de la nature même de l'homme, porté par une tendance innée à la vie en société.

Enfin — l'influence de la pensée calviniste transplantée dans le Nouveau Monde, — certaines idées de ce même Grotius, qui pose, avant la société faite pour les hommes, le droit même des individus qui la forment par leur décision volontaire, — les efforts des philosophes, souvent assez proches malgré eux des thèses des jésuites, défenseurs d'une théorie catholique de l'État et du pouvoir et tenants de la liberté des peuples en face de l'absolutisme des princes, — et aussi cette même *Politique* d'Aristote, qui, au livre III, justifie le principe de la perpétuité de l'État par l'identité du même peuple et note les caractéristiques de la citoyenneté, — tous ces facteurs devaient aider les XVIIe et XVIIIe siècles, par suite des abus des pouvoirs établis, à préciser la notion de liberté civique et personnelle et plus tard à définir les droits du citoyen, tels qu'on les trouve dans la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1789[1].

Les XVIIe et XVIIIe siècles. Hobbes. Spinoza.

Un examen trop détaillé de la pensée politique des derniers siècles dépasserait le cadre d'une rapide esquisse ; l'abondance des travaux sur cette époque presque contemporaine en permet d'ailleurs une connaissance plus facile. Pour cette période nous ne parlerons que de quelques œuvres, essentielles pour la science politique, où se fait encore fortement sentir l'influence d'Aristote. Au XVIIe siècle, le texte de la *Politique* fut soumis aux études sérieuses d'éditeurs comme Heinse (Leyde, 1621) et Conring (Helmstadt, 1656)[2] ; mais au XVIIIe siècle, on se contenta, semble-t-il, des savants travaux des devanciers. Dans ces deux siècles toutefois, on ne trouve aucun des grands noms de la science politique — Hobbes et son *Leviathan* (1651), Spinoza et son *Tractatus theologico-politicus* (1670), Locke et son *Essai sur le Gouvernement civil* (1690),

1. Certains des traits du style de la Déclaration se trouvent déjà dans l'écrit *Du devoir de l'homme et du citoyen* de Pufendorf (1632-1694), disciple de Grotius.

2. Dans son édition de la *Politique*, Conring décela tant de lacunes, notées d'astérisques, que, selon F. Susemihl, il sembla parsemer d'étoiles la nuit aristotélicienne.

Montesquieu et son *Esprit des Lois* (1748), Rousseau et son *Contrat social* (1762) — qui ne soit largement tributaire de la *Politique*, sans indiquer toujours l'origine de ses emprunts. Hobbes (1588-1679), dans ses *Elementa philosophica : de Cive* (1642) et dans son *Leviathan* (1651), part comme Aristote de la nature humaine, mais prend en face de la société une attitude toute contraire à celle du philosophe ancien : il le blâme de voir en l'homme un être sociable et essaie de montrer que la société d'animaux grégaires comme les abeilles et celle des hommes sont tout à fait dissemblables. L'état de nature pour l'homme, c'est la guerre de tous contre tous. Dans cette lutte incessante, le besoin physique de sécurité et de conservation personnelles, dont parle le Stagirite, engendre la peur ; la crainte donc, et non un désir de bienveillance mutuelle et d'entr'aide, est à l'origine de la société et, seule, elle peut la maintenir. L'État, formé pour assurer la paix à tout prix, et sauvegarder ainsi l'existence même des individus, doit jouir d'une autorité totale dans tous les domaines : sa puissance même la constitue en personne distincte et supérieure à tous les individus qui le composent, et l'homme par une sorte de contrat délègue à cet État omnipotent absolument tous ses droits et s'engage envers lui à une soumission sans condition : la loi civile devient la norme unique du droit et de la moralité. C'est pourquoi, lorsque, à la suite d'Aristote, Hobbes fait l'étude des diverses formes de gouvernement, il n'admet comme vrai régime que la royauté absolue et, ennemi déclaré de la liberté, il justifie le despotisme, cet empire absolu d'un monarque, maître de la Religion comme de l'État, dont le pouvoir sans contrôle et sans limite peut seul imposer l'ordre à des hommes portés sans cesse à se déchirer entre eux dans la vie sociale, sans parler de la guerre[1].

Spinoza (1632-1677), bien que partant de principes métaphysiques totalement différents, n'en reconnaît pas moins que l'état de nature est un état de guerre et aboutit au même despotisme que Hobbes, mais il transfère à la communauté politique le pouvoir absolu du monarque. La

1. Voir J. Vialatoux, *La Cité de Hobbes*, Paris, 1935 et R. Capitant, *Hobbes et l'État totalitaire*, *Arch. de philos. du Droit et de Sociol. jurid.*, 1936 ; J.-J. Chevallier, *op. cit.*, p. 52 suiv.

puissance publique, qui dans l'État dispose de tout comme de son bien propre, prononce souverainement sur le juste et l'injuste et décide des actes que doit accomplir le citoyen ; celui-ci reste un être dégradé et sans droits en face de la communauté à laquelle il obéit surtout par crainte.

Locke. Montesquieu.

Locke (1632-1704), à la suite d'Aristote, reprend les caractéristiques des diverses communautés et distingue nettement la communauté familiale de la communauté étatique, dont le pouvoir politique est d'une nature différente de l'autorité paternelle. Mais pour le philosophe anglais, à la différence de Hobbes et de Spinoza, l'état de nature, où les hommes se font justice sans intervention d'un pouvoir organisé, étant parfaitement supportable, comme le prouve la vie en certains lieux d'Amérique, la communauté politique ne peut résulter que d'une acceptation (« agreement ») volontaire — tacite ou expresse — d'un ordre étatique qui délivre de l'insécurité et assure à l'individu la jouissance paisible de ses biens épargnés grâce à l'usage de la monnaie[1]. L'État, ainsi formé par une participation limitée de chacun au but de la communauté, dispose d'un pouvoir limité au seul bien commun et laisse subsister, à la différence de l'État totalitaire de Hobbes, certaines des libertés de l'état de nature ; toutefois pour celui qui refuse le pacte social, il reste toujours, de même que chez Althusius, l'émigration comme moyen de sortir de la communauté. Dans une organisation politique de cette sorte l'exercice de l'autorité se manifeste sous trois formes : celle de la disposition générale (la loi) et de l'application de la loi (décret administratif ou sentence judiciaire), déjà longuement étudiées par Aristote, et les décisions du « pouvoir fédératif », qui se rapportent au droit international ou à la politique étrangère. Comme chez le Stagirite encore, la loi est de la compétence de l'Assemblée délibérante et le décret, de même que les décisions du pouvoir fédératif relèvent de l'exécutif[2].

1. J. Vialatoux montre que Locke considère l'État comme « l'administration d'une assurance mutuelle de libres propriétaires contre le risque et l'insécurité » (*Philos. écon.*, Paris, 1932, p. 149).
2. Voir J.-J. Chevallier, *op. cit.*, p. 85-97.

Ces idées libérales de Locke, selon lesquelles en particulier la répartition des fonctions entre les divers pouvoirs est la garantie de la liberté, Montesquieu (1689-1755) les reprend en partie dans divers ouvrages juridiques et politiques où il se montre souvent disciple d'Aristote[1]. Sans doute n'examine-t-il pas, comme le philosophe ancien, les diverses communautés sociales, familles et cités, dans leurs éléments essentiels, et ne s'intéresse-t-il pas, comme Hobbes et Locke ou Rousseau à son époque, à l'état de nature ou aux formes primitives d'une organisation politique à peine constituée, mais ses études l'amènent à traiter des grands thèmes de la vie en société et des grands principes qui régissent les divers gouvernements. A la suite du Stagirite, il a longuement exposé sa distinction entre constitution et lois particulières qui en découlent : comme son maître antique, il voit dans la nature humaine le fondement des lois et des constitutions justes, mais il s'attache surtout dans son étude aux lois positives, conventions variables que fonde ou renverse la libre volonté des hommes. Au sujet de l'autorité souveraine et de ses formes, Montesquieu, à la suite de Locke et sous l'influence de la Constitution d'Angleterre, a un peu modifié la théorie des trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire et est même allé jusqu'à admettre cette vénalité des charges, qu'Aristote critiquait si fortement.

Dans son exposé général sur les gouvernements, qui occupe une partie importante de son œuvre[2], Montesquieu distingue à la suite des Anciens trois gouvernements, mais

1. L'inventaire de la bibliothèque du château de la Brède indique deux exemplaires de la *Politique* d'Aristote. Les principaux ouvrages politiques sont : *Considérations sur les richesses de l'Espagne* (1728) ; *Réflexions sur la Monarchie universelle* (1734) ; *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) ; *De l'Esprit des Lois* (1748) ; *Défense de l'Esprit des Lois* (1750). Voir E. Durkheim, *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, Paris, 1892 ; E. Carcassonne, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Paris, 1909 ; J.-J. Chevallier, *op. cit.*, *L'Esprit des Lois*, p. 100-141 ; J. Brethe de la Gressaye, éd. *Esprit des Lois*, Paris, Belles Lettres, 1950 ; R. Caillois, Montesquieu, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, 1951 ; *Univ. de Paris, Inst. Droit comparé. La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu*, Paris, 1952.

2. « Chef-d'œuvre achevé à l'intérieur d'un chef-d'œuvre inachevé » (J.-J. Chevallier, *op. cit.*, p. 108).

au lieu de s'en tenir à la distinction d'Aristote : monarchie (un), aristocratie (plusieurs), démocratie (tous), il distingue monarchie, despotisme et république ; aussi doit-il faire intervenir une quatrième espèce, la république aristocratique, qui, sous la forme de l'oligarchie, tient une si grande place dans l'histoire, et sa classification incomplète l'amène à critiquer les formes monarchiques d'Aristote, en particulier sa monarchie « héroïque », et à donner une importance exagérée au despotisme, simple monarchie corrompue et déviée ; pour ce gouvernement, tel que Montesquieu imaginait la Turquie ou la Russie d'alors et dont la crainte est le principe, il va même jusqu'à admettre la torture comme moyen de coercition. Au sujet du peuple, souverain en république, comme il le trouve, bien qu' « admirable dans ses choix », incapable de « décider lui-même des occasions et des temps », il préfère au gouvernement direct le gouvernement représentatif et cependant il ne conçoit de démocratie que dans un État de faible étendue comme Genève ; la monarchie convient au contraire à un État moyen et seul le despotisme peut régir de grands empires.

En ce qui concerne ces divers gouvernements, Montesquieu recherche ce que sont leur nature et leur principe — deux notions nouvelles en science politique — leurs lois et leur corruption. A la suite d'Aristote, qui insistait sur la vertu politique propre à tout État, Montesquieu distingue avec soin, à propos du gouvernement, sa nature, qui est cause de son existence propre et de la structure constitutionnelle de l'État, et son principe, qui est cause de son action et de la forme particulière de la législation. Il est de nature de la république d'être gouvernée par le peuple en corps, de celle de la monarchie d'avoir un chef unique, dont le pouvoir est limité par des lois, de celle du despotisme de ne dépendre que de l'arbitraire d'un maître absolu. Quant au principe de la république, c'est la vertu[1], celui de la monarchie, c'est l'honneur (« les honneurs ») et celui du despotisme, c'est la crainte ; à propos de la république encore, Montesquieu insiste sur ce trait important : le maintien de l'égalité et de la pureté des mœurs qu'Aristote

1. « Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est une vertu politique », dit Montesquieu qui indique aussi comme ressort de la république aristocratique une vertu qui est surtout modération.

indiquait déjà comme caractéristique de la meilleure forme de démocratie. Bien qu'il n'ait pas fait une théorie générale des révolutions — sujet qu'il a seulement indiqué — le philosophe français a cependant étudié les causes qui corrompent ces principes des gouvernements et qui par conséquent les ruinent.

Comme Aristote, Montesquieu a traité des climats et a donné une place considérable à cette théorie sans même parler du Stagirite ; il a bien senti aussi l'importance de l'éducation, à laquelle il a consacré tout un livre, et il va même jusqu'à exposer pourquoi les anciens attachaient une telle importance à la musique, dont Aristote traite longuement dans le dernier livre de la *Politique*. Pour l'écrivain français, en particulier, les règles d'éducation, comme toutes les lois de l'État elles-mêmes, doivent être relatives au principe du gouvernement. Outre ces théories générales sur les lois, les gouvernements et l'éducation, Montesquieu aborde encore des questions comme la guerre défensive et offensive, les finances, l'esclavage civil, domestique et politique, le commerce, la monnaie, la population, les mœurs et bien d'autres sujets où les idées exposées par Aristote ont, plus ou moins directement, servi de guide à la pensée du philosophe français.

Rousseau, Condorcet.

Rousseau (1712-1778), qui avait pris pour épigraphe de son *Discours sur l'Inégalité* (1753) un mot d'Aristote, a lui aussi, emprunté plus d'une idée au philosophe ancien dans ses écrits politiques et en particulier dans le *Contrat social*[1], considéré d'abord comme un simple extrait de son grand ouvrage sur les *Institutions Politiques*, mais il ne semble pas toujours avoir lu avec beaucoup d'attention les textes anciens, car plus d'une fois il blâme à tort le Stagirite pour des opinions qu'il n'a jamais pro-

1. Écrits politiques : *Discours sur l'origine de l'Inégalité parmi les hommes*, 1753 ; art. *Économie politique*, dans l'*Encyclopédie* (1756) ; *Jugement sur la Polysynodie de l'Abbé de Saint-Pierre* (1756) ; *Jugement sur le projet de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre* (1760) ; *Du Contrat Social* ou *Principes du Droit Politique* (1761) ; *Émile* (1762). Voir R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950 et J. J. Chevallier, *op. cit.*, p. 142 suiv.

fessées, par exemple sur la famille et l'esclavage. A la différence de Montesquieu, qui ne s'occupe pas des formes primitives de la société, Rousseau s'intéresse à l'état de nature, l'âge d'or des Anciens ou l'état sauvage soit dans l'ignorance du langage et de la moralité, soit dans la liberté des premières relations avec ses semblables avant l'invention de l'agriculture et des arts qui ont amené, avec la vie sociale, les passions et la misère. Dans cette évolution fatale, pour sauvegarder la liberté caractéristique de l'état de nature et du citoyen qu'il conçoit, il n'y a qu'un moyen, et c'est, selon le philosophe genevois, le contrat social, comportant à la fois « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté » et l'inaliénabilité de la souveraineté populaire, dont l'exercice, comme chez J. Bodin, se confond avec « le pouvoir de faire et de casser les lois » et qui réside dans le peuple assemblé comme dans la démocratie d'Aristote.

Ayant affirmé, comme le philosophe ancien, que la cité est une communauté, Rousseau reprend longuement cette question de la souveraineté populaire déjà développée dans le livre III de la *Politique*, et à ce propos il distingue — l'État, c'est-à-dire le Souverain ou le corps populaire qui, détenteur d'un pouvoir inaliénable et indivisible, détermine la Volonté Générale dégagée par la voie de la majorité — le Gouvernement ou suprême administration, c'est-à-dire « l'exercice légitime de la puissance exécutrice » — le Prince ou magistrat, individu ou corps chargé de cette administration, simple ministre dont la légitimité dépend, non d'un droit divin, mais de son obéissance au souverain. La forme idéale de gouvernement est celle de la meilleure démocratie ou de la *politie*, telle que la décrit Aristote, où la cité tout entière forme une communauté qu'anime la vertu des citoyens ; aussi Rousseau, à la suite du philosophe ancien, insiste-t-il sur l'importance de l'éducation et a-t-il écrit l'*Émile* (1762) pour indiquer les principes de la formation de son futur citoyen. S'il n'a pas fait de distinction, comme le Stagirite, entre loi et constitution, il a noté, comme lui, la différence entre le législatif et l'exécutif dont l'objet est différent : la disposition générale pour la loi et les cas particuliers pour le décret administratif ou la sentence judiciaire.

Au sujet du choix, tout relatif, de la forme du gouvernement, Rousseau reprend la classification aristotélicienne : monarchie, aristocratie, démocratie — et fait intervenir, à la suite du Stagirite, comme éléments de différenciation, le territoire, la population, le climat. Il paraît professer la plus haute admiration pour la démocratie, mais il reconnaît qu'un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes, à moins que ne se retrouvent les conditions qu'offrait la cité antique et ce modèle de l'État grec lui fait presque regretter l'esclavage — il incline à penser que « la liberté ne se maintient peut-être qu'à l'appui de la servitude » — et surtout interdire à la souveraineté nationale toute espèce de représentation. A cette occasion Rousseau souligne, à la suite d'Aristote, certains traits de cette « démocratie directe » et en note les inconvénients, entre autres, les sessions trop fréquentes de l'Assemblée. La monarchie pourrait être préférable sous la seule forme d'une « monarchie républicaine », où un seul individu, simple commissaire du Souverain et soumis aux lois de l'État, est chargé de l'exécutif. Mais le meilleur régime, c'est encore l' « aristocratie », sous la forme d'un État démocratique de petite dimension, où le pouvoir législatif appartient toujours au peuple souverain et le pouvoir exécutif est exercé par un petit nombre d'hommes choisis pour leur sagesse par le corps populaire au moyen de l'élection, comme dans la « politie » du Stagirite. Souvent donc l'horizon politique de Rousseau s'arrête aux limites du canton de Genève et le type de société ou de gouvernement qu'il préfère, assez proche des cités de Platon ou d'Aristote, « se situe tout à fait en dehors de la civilisation contemporaine[1] », mais certaines de ses idées, reprises et mises en œuvre par les théoriciens et les hommes politiques de la fin du siècle, en feront un des plus actifs précurseurs de la Révolution française.

Le dernier précurseur fut Condorcet (1743-1794), dont la *Vie de Turgot*, parue en 1789, résume ses idées sur la politique, avant qu'il n'ait complété l'ébauche de

1. B. de Jouvenel, *Du Contrat social*, Genève, 1947 ; voir aussi O. Krafft, *La Politique de Jean-Jacques Rousseau, aspects méconnus*, Paris, 1958.

Turgot[1] dans son *Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de l'Esprit humain* (1794). Cet ami des sciences, maître d'Auguste Comte et de sa philosophie positive et inventeur de la « mathématique sociale », qui devait permettre aux législateurs, en se fondant sur le calcul des probabilités, de faire des prévisions et de prendre les décisions les meilleures en vue du bien de leurs peuples, s'oppose au sentimentalisme de Rousseau,

Il place à la base de toute société la raison, universelle à la manière de l'Intellect actif d'Aristote et, comme le philosophe ancien, définit, sans prendre modèle sur la constitution anglaise, « ouvrage du hasard », un « pouvoir tempéré » pour la conduite de l'État. Tous les hommes, pense-t-il, sont identiques en tant que capables de raisonner et de se former des idées morales ; ainsi égaux et libres par nature, leur seul but en se réunissant en associations politiques est de se garantir, avec la sécurité, la liberté et l'égalité ; l'idée d'un contrat perd donc toute valeur et l'obligation sociale, fondée sur la nature comme chez Aristote et saint Thomas, se ramène à une obéissance, non à la volonté générale comme chez Rousseau, mais « à la raison collective du plus grand nombre », qui exerçant le pouvoir législatif — attribut par excellence, selon le Genevois, du corps souverain — déclare simplement « quelles règles communes, pour les actions qui doivent y être assujetties, paraissent à la pluralité les plus conformes à la raison » ; et, « s'il en résulte pour la minorité la nécessité... de s'y conformer, il n'en résulte pour la majorité ni autorité, ni pouvoir ».

Comme le Stagirite, Condorcet attache une grande importance à l'éducation : elle doit supprimer toutes les inégalités sociales et rendre à l'homme sa liberté native. En vertu du même principe d'égalité naturelle, valable pour tous les peuples, puisqu'il découle de l'égalité de la raison chez les hommes, Condorcet, plus fidèle en cela à Platon, admet l'égalité des droits politiques pour la femme et, à la suite d'Aristote, qui ne pensait qu'aux Hellènes, il condamne toute forme d'oppression vis-à-vis des autres

1. Turgot, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750). Œuvres, éd. Schelle, Paris, 1913-1923 (5 vol.), t. I, p. 298-323.

nations. Il blâme même les sévices envers les « populations dites sauvages » et il espère « ce moment où le soleil n'éclairera plus sur la terre que des hommes libres, ne reconnaissant d'autres maîtres que leur raison ». Ainsi Condorcet entrevoyait dans l'avenir et dans une société des nations ce bonheur de l'âge d'or que Rousseau, comme tant de chercheurs de quelque Atlantide disparue, plaçait dans l'état de nature au début de l'humanité et loin de toute société ; et, par-delà les siècles, il faisait écho aux appels de Zénon et de Chrysippe, adeptes du *Logos*, la Raison universelle[1].

Malgré la tendance assez libérale affirmée par ces derniers penseurs politiques, la souveraineté populaire de la Révolution française, trop souvent semblable à la démagogie tyrannique des assemblées populaires, décrite dans les livres IV et VI de la *Politique*, n'en restera pas moins fidèle, comme les monarques de l'époque, à la conception de l'autorité absolue qu'un Suarez et un Bellarmin, attachés à la tradition de saint Thomas d'Aquin, avaient si fortement combattue au nom des principes d'Aristote.

Avec ces remarques sur quelques idées politiques de Rousseau et de Condorcet nous terminons cet examen des grandes thèses développées par les principaux penseurs politiques des siècles passés, sous l'influence d'Aristote ; cet exposé, malgré sa brièveté, nous a permis de voir naître, puis se préciser et s'enrichir des apports de tous les siècles, les idées maîtresses de la politique et de la morale, que le philosophe ancien avait livrées à la réflexion des âges futurs. Pour les deux derniers siècles nous nous bornons à une vue schématique du mouvement de pensée et des principaux travaux dont la *Politique* fut l'objet.

1. Voir dans Condorcet, *Œuvres*, éd. Condorcet-Arago, Paris-Didot, 1847-1849 (12 vol.), en particulier : *Éloge de Michel de l'Hôpital*, *Vie de Turgot*, *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre*, *Essai sur les Assemblées provinciales*, *Mémoires sur l'instruction publique*, *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Voir aussi F. Vial, *Condorcet et l'éducation démocratique*, Paris, 1902 ; L. Cahen, *Condorcet et la Révolution française*, Paris, 1904 ; J. B. Séverac, *Condorcet. Choix de textes...*, Paris, 1912 ; H. Sée, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1920 et *L'Évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1925.

Les XIXe et XXe siècles. A la Révolution et au début du XIXe siècle, de nouvelles traductions de Champagne (Paris, 1797) et de Ch. Millon (Paris, 1803) en France, de Schosser (Leipzig, 1798) et de Garve (Breslau, 1799) en Allemagne, montrent toute l'attention qu'on porte à l'étude de la *Politique* dont les événements contemporains sont l'un des meilleurs commentaires au dire de Champagne[1]. Au cours du XIXe siècle les éditions de Schneider (Francfort, 1809), de Goettling (Iéna, 1824), de Bekker (Berlin, 1831), de Stahr (Leipzig, 1839), de Bernays (Berlin, 1872), en Allemagne; de Corai (Paris, 1821), de Barthélemy Saint-Hilaire (Paris, 1837), de E. Heitz (Paris, Didot, 1861) en France; de Eaton (Oxford, 1855) et de Congreve (Londres, 1855) en Angleterre marquent tout l'intérêt que les philologues portent au texte lui-même tandis que des traductions et des études de Fr. Thurot (Paris, 1823), de Barthélemy Saint-Hilaire (Paris, 1848), de C. Thurot (Paris, 1860) en France, de Lindau (Oels, 1843) et Nickes (Bonn, 1851) en Allemagne, de Skvortsov (Moscou, 1865) en Russie, répandent parmi le monde cultivé de l'Europe la pensée politique du philosophe antique et que l'œuvre de W. Oncken essaie de présenter Aristote, en face d'un Platon romantique, comme le maître du réalisme en science politique et en droit constitutionnel[2].

L'édition de Barthélemy Saint-Hilaire (1837) devait avoir un assez grand retentissement : l'auteur, en effet, ayant changé l'ordre traditionnel des livres, dans le but de présenter, de façon plus logique, le système politique d' « Aristote le logicien », divers éditeurs, à sa suite, modifièrent de nouveau, suivant leur logique propre, l'ordre reçu, comme on l'a noté précédemment. Eaton, au contraire, peu d'années après Barthélemy Saint-Hilaire (1855), défendit l'ordre admis depuis l'Antiquité. Ces positions différentes au sujet de l'ordre des livres se retrouvent dans

1. Champagne, *La Politique...*, Paris, 1797, I, p. LXII, écrit : « Je déclare que je serais incapable de traduire et d'interpréter... la *Politique*, si je n'avais eu trois grands et profonds commentaires... : *l'Esprit des Lois, le Contrat Social* et notre Révolution, le plus étendu et le plus instructif de tous. »

2. E. Zeller contribue aussi à la connaissance d'Aristote : *Die Staatslehre des Aristoteles*, Leipzig, 1870-1875, etc.

les travaux très importants que deux éditeurs, Fr. Susemihl et W. L. Newman, profitant des acquisitions de leurs devanciers, firent paraître à la fin du XIX[e] siècle et qui permirent d'avoir à la fois une connaissance plus exacte du texte des manuscrits et une plus juste compréhension de l'œuvre d'Aristote.

Fr. Susemihl donna une première édition critique (1872)[1], accompagnée de la traduction latine de Guillaume de Moerbeke et une deuxième édition (1879), avec une traduction et un commentaire en allemand. W. L. Newman publia, en quatre volumes avec commentaire en anglais, une remarquable édition (1887-1902)[2], beaucoup plus proche du texte traditionnel, où il faisait preuve d'une connaissance approfondie de la langue et des idées d'Aristote et aussi de la littérature et de l'histoire en général.

A la suite de ces travaux de grande valeur, ou en même temps qu'eux, parurent, dans divers pays, de nombreuses traductions de la *Politique :* par exemple celles de Broughton (Oxford, 1876), de Welldon (Londres, 1883), de Jowett (Oxford, 1885) et d'Ellis (Londres, 1913) en Angleterre ; de Zozaya (Madrid, 1885) et de Marias et Araujo (Madrid, 1951) en Espagne ; de Jebeliev (Moscou, 1911) en Russie ; de Rolfes (Leipzig, 1912) en Allemagne ; de Costanzi (Bari, 1918) en Italie ; en France, A. Bastien adapta et améliora la traduction de F. Thurot. De nouvelles éditions voyaient aussi le jour, comme celles de R. D. Hicks (Londres, 1894) et de Rackham (Londres, 1932), en Angleterre et d'O. Immisch (1909), en Allemagne : ce dernier reprenait l'ordre traditionnel des livres, que depuis Nicolas Oresme et Segni, les éditeurs modifiaient au gré de leur logique, et améliorait le texte sur plus d'un point. Des extraits annotés, plus ou moins importants, furent aussi publiés par divers auteurs[3].

1. F. Susemihl, *Aristotelis Politicorum libri octo*, Leipzig, 1872.
2. W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, 4 vol., Oxford, 1887-1902.
3. J. Burnet, *Aristotle on Education*, Cambridge, 1903 ; Wilamowitz, *Griechisches Lesebuch*, I[4], 1, Berlin, 1904, p. 148 suiv. (extraits de *Pol.* I, III, IV) ; Costanzi, *L'individuo e lo Stato. Estratti della Pol. di Arist.*, Bari, 1924 ; H. A. Klein, *Grundzüge d. aristot. Staats-*

Outre ces éditions et ces traductions, furent faites à cette époque des études générales ou détaillées sur la *Politique*, qui permirent de mieux replacer en leur temps et dans l'ensemble de l'œuvre d'Aristote les divers ouvrages du philosophe sur les problèmes politiques. Les plus marquantes de ces études furent celles de Fr. Susemihl[1], d'U. von Wilamowitz-Moellendorff, d'E. Barker, d'H. von Arnim, de W. D. Ross et de M. Defourny[2]. En 1923, après les travaux de Th. Case, W. Jaeger donna toute son ampleur à la « théorie génétiste » et l'appliqua à la composition de la *Politique* en particulier. Son ouvrage, pour de nouveaux chercheurs, tels que Mgr A. Mansion, J. L. Stocks, W. Siegfried, W. Theiler, E. Bignone, F. Nuyens, P. Gohlke, H. Ryffel, P. Moraux, J. Zürcher, T. Sinclair, L. Bourgey, Mgr A. Jannone, fut le point de départ d'études qui se poursuivent encore, sur le traité lui-même ou sur ses différentes parties[3]. Parmi les travaux les plus récents, la traduction de Sir E. Barker (Oxford, 1946)[4] en Angleterre qui reflète les qualités de son auteur familier depuis longtemps de la pensée politique en Grèce, s'efforce de rendre les moindres nuances du texte traditionnel ; celle de O. Gigon (Zürich, 1955)[5], en langue allemande, plus littérale, n'en a pas moins de valeur. L'édition de Sir David Ross (Oxford, 1957)[6], qui rend le texte d'Aristote dans sa simplicité, tente d'en éliminer les dernières difficultés. En France, une traduction de M. Prélot (Paris, 1950)[7], qui adapte celle de Ch. Millon, essaie de présenter sous un jour nouveau l'œuvre d'Aristote pour la rendre plus accessible aux juristes et aux constitutionnalistes contemporains.

lehre, Quellentexte f. d. Schulgeb., Berlin, 1926 ; W. D. Ross, *Aristotle. Selections* (Oxford, 1928), p. 284 suiv.

1. Fr. Susemihl, *Quaestiones criticae et exegeticae*, pars I (ind. lect. Gryph.), 1892, p. XV suiv. ; pars II (ind. lect. Gryph.), 1893, p. I suiv. ; *Hermès*, XIX (1884), p. 576 suiv. ; *Anal. Fleckeis.*, 1887, p. 801 suiv. ; 1893, p. 192 et 817 suiv. ; 1894, p. 801 suiv.

2. Voir ci-dessus, p. CXI-CXII, et *infra*, p. 100-101.

3. Voir *infra*, p. 103-105.

4. E. Barker, *The Politics of Aristotle*, 3e édit., Oxford, 1948.

5. O. Gigon, *Aristoteles. Politik und Staat der Athener* (Band IV der Werke des Aristoteles), Zürich, 1955.

6. W. D. Ross, *Aristotelis Politica* (*Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxford, 1957).

7. M. Prélot, *Politique d'Aristote*, Presses Univ., Paris, 1950.

Toutes ces éditions, traductions, études et travaux, publiés depuis le début du XXe siècle, montrent que la *Politique* conserve toujours le même intérêt, fort mérité d'ailleurs, puisque ce traité, malgré ses lacunes et ses faiblesses, reste, au dire d'Ed. Zeller[1], « la plus importante et la plus riche contribution de l'Antiquité ou même, eu égard à la différence des temps, le plus important de tous les travaux que nous ayons dans le domaine de la science politique[2] ».

En effet, dans cette *Politique*, si pleine de sens dans son ensemble et presque toute pénétrée de la plus saine humanité, les réflexions d'Aristote offrent à la pensée politique et philosophique un aliment toujours nouveau. Par le caractère particulier des problèmes que traite le Maître du Lycée, comme un Grec de son temps, et par l'étroitesse tout apparente d'un horizon que limitent la mer et les montagnes toutes proches, ces réflexions nous éloignent sans doute de nos préoccupations actuelles, mais, par nombre de définitions d'ordre général et de théories applicables à tous les lieux, elles nous ramènent toujours aux grands principes qui dominent dans le monde la politique de tous les temps, et qui, s'ils sont respectés, favorisent aussi l'édification de ces *Cités* où l'homme enfin peut connaître un peu mieux le *bonheur*[3].

1. Ed. Zeller, *Phil. d. Griechen*, II, II, p. 753 suiv.

2. M. Prélot, dans l'Avant-Propos de sa traduction de la *Politique* (p. XVII et XVIII), considère Aristote comme « l'exceptionnel génie qui a entrevu à vol d'oiseau les problèmes fondamentaux de la sociologie juridique : la micro-sociologie du droit, la sociologie juridique différentielle et la sociologie juridique génétique (G. Gurvitch, *Éléments de sociologie juridique*, Paris, 1940, p. 40) ; qui a, plus directement fondé le droit constitutionnel avec ses différentes branches, historique, nationale, générale et comparative ; qui a créé la science politique, au sens où établissant la dynamique et mesurant le rendement des institutions, elle dépasse elle-même le droit ». M. Prélot a, depuis cette traduction de la *Politique*, fait paraître une *Histoire des Idées Politiques* (Paris, 1959) où il traite d'abord du « civisme antique » chez les penseurs grecs (p. 15 à 113) et chez Aristote en particulier (p. 73 à 107) ; puis il suit chez les penseurs politiques les plus marquants, l'évolution, au cours des siècles, d'idées dont beaucoup furent conçues par Platon et par Aristote.

3. Le *bonheur* est la fin de la Cité (*Pol.*, III, 9, 1281 a 1) et de la Politique (*Éth. Nicom.*, I, 1, 1094 a 26).

IV

ÉTABLISSEMENT DU TEXTE[1]

Deux familles de manuscrits.

Les manuscrits de la *Politique* dérivent tous, semble-t-il, par différents intermédiaires du texte révisé par Andronicus de Rhodes, le onzième successeur d'Aristote à la direction du Lycée, vers le milieu du Ier siècle av. J.-C. Ce péripatéticien, au dire de Strabon et de Plutarque[2], avait collationné et révisé des copies exécutées au début du Ier siècle av. J.-C. sur des manuscrits d'Aristote. En effet, les descendants de Nélée, le condisciple de Théophraste et le fils de Coriscos, lui-même disciple d'Aristote, avaient, par crainte de l' « ardeur bibliophile des Attales », gardé enfouis pendant près de deux siècles dans une cave humide à Skepsis en Troade, les œuvres d'Aristote, léguées à Théophraste, puis à Nélée. Un officier, grand amateur de livres, Apellicon de Téos, avait acheté ces ouvrages et en avait fait exécuter des copies ; cette bibliothèque, transportée d'Athènes à Rome par Sylla, « passa par les mains » du grammairien Tyrannion ; de celui-ci, Andronicus acquit des copies des traités qu'il publia entre 40 et 20 av. J.-C., selon I. Düring[3].

Cette édition de la *Politique* par Andronicus de Rhodes, qui prétendait se référer à des manuscrits originaux, ne devait guère différer quant au fond des copies du traité qui se trouvaient vraisemblablement dans les bibliothèques

1. Dans ce travail d'établissement du texte, j'ai été beaucoup aidé par l'étude générale de A. Dain, *Les manuscrits*, Paris, Belles-Lettres, 1949.

2. Strabon, XIII, 608, 609 ; Plutarque, *Sylla*, 26 ; voir aussi Posid. ap. Athen., V, 214 d ; Cic., *ad Att.*, IV, 10, 1 ; Suidas, s.v. Σύλλας ; Driatzko, *Real Enc.*, s.v. *Apellikon*. Sur la valeur de cette tradition rapportée par Strabon et Plutarque, voir-ci-dessus, p. cxxv.

3. I. Düring, *Notes on the history of the transmission of Aristotle's writings* (*Acta Univ. Golob.*, LVI, 1950, p. 37 suiv., 66-70) ; P. Moraux, *Listes*, p. 1, 298, 321. Voir aussi *supra*, p. cxxx.

d'Alexandrie et de Pergame ou qui avaient été faites par les soins d'Ariston de Céos dès le IIIe siècle av. J.-C.[1], et l'on peut remonter ainsi à un état du texte presque contemporain d'Aristote qui enlève toute vraisemblance à quelque altération importante de l'œuvre du philosophe antique. L'abandon presque complet, que connut pendant deux siècles la *Politique* et que tend sans doute à expliquer l'histoire rapportée par Strabon et Plutarque, semble avoir été aussi le sort de l'édition nouvelle d'Andronicus, car du Ier siècle av. J.-C. à la fin du Moyen-Age les traces de ce traité dans la tradition littéraire sont très rares[2] et ceci explique peut-être que nous n'ayons que des manuscrits d'époque tardive (XIVe et XVe siècles) pour établir le texte de la *Politique*.

Sans doute ces manuscrits contiennent des erreurs et des fautes de toute sorte, cependant ils dénotent un réel effort pour amender le texte dans les passages difficiles et conservent dans l'ensemble le style si caractéristique des traités scolaires[3] d'Aristote. On dispose aussi de la traduction faite au XIIIe siècle par Guillaume de Moerbeke, dont le mot à mot permet de reconstituer assez bien un texte conjectural. Mais il n'y a aucun commentaire grec sur la *Politique*, comme c'est le cas pour d'autres œuvres d'Aristote, qui puisse aider à faire des corrections ou à restituer le texte authentique dans les passages corrompus.

Les divers manuscrits de la *Politique* peuvent être répartis en deux familles ou recensions. La première famille (II^1 selon Fr. Susemihl)[4], n'a que peu de représentants; les principaux sont : un manuscrit de la Bibliothèque Ambrosienne à Milan — M —, un autre de la Bibliothèque Nationale — P — et le texte conjectural établi d'après la Vetusta

1. Voir P. Moraux, *Listes*, p. 192 et 313. Même si l'on attribue les Catalogues de Diogène Laërce et de l'Anonyme à Hermippe, disciple de Callimaque (voir I. Düring, *Ariston or Hermippus ? Classica et Mediaevalia*, XVII, 1956, p. 11 suiv.), on retrouve la même période du IIIe siècle av. J.-C. Voir aussi *supra*, p. CXXV, n. 5, et CXXIX, n. 2.

2. Voir ci-dessus, p. CXLVII, n. 1.

3. Voir ci-dessus, p. CI, n. 1.

4. F. Susemihl, *Aristotelis Politicorum libri octo*, Leipzig, 1872, Praef., p. VII suiv.; voir aussi W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, II, p. XLI suiv. ; O. Immisch, *Arist. Politica*, 2e éd., Leipzig, 1929, p. XXVIII suiv.

Translatio de Guillaume de Moerbeke. L'autre famille (II² selon Susemihl), dont le texte est en général considéré comme la vulgate, comprend un certain nombre de manuscrits (une vingtaine environ) divisés en deux classes de valeur très inégale. Les meilleurs représentants de cette famille sont deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale — Q — et — R —.

C'est sur les quatre manuscrits — M — P — Q — R — et sur le texte conjectural établi d'après la Vetusta Translatio, autant qu'on en peut restituer la leçon authentique, qu'est établie cette édition.

Caractéristiques des principaux manuscrits.

Les principales caractéristiques des manuscrits de la première famille sont les suivantes :

M. *Ambrosianus B-105-sup.* (Sus. : Ms)[1]. — Ce manuscrit du XVe siècle ne contient que la *Politique ;* il renferme beaucoup de corrections : la plupart sont du copiste lui-même, quelques autres d'une main plus récente. Hase, Studemund et Rud. Schoell en ont fait la collation.

P. *Parisinus graecus 2023* (Sus. : P¹)[2]. — Transcrit par Démétrius Chalcondyle, peut-être à Milan, à la fin du XVe siècle, ce manuscrit contient l'*Éthique de Nicomaque*, la *Politique* (fol. 116-254), les *Magna Moralia*, l'*Économique ;* il fut collationné par Hase, Barthélemy Saint-Hilaire, Dahms, Patzig, Henning. Démétrius Chalcondyle, non pas simple copiste, mais savant qui édita Homère (Florence, 1488), Isocrate (Milan, 1493) et Suidas (Milan, 1499), fit sur son manuscrit de nombreuses corrections et additions (variantes, conjectures, gloses) à l'aide de son modèle ou de manuscrits de l'autre famille. On peut distinguer :

1° des corrections et des notes marginales — P¹, mg. P¹ et mg. rubr. P¹ —, de même encre noire que l'original ou faites à l'encre rouge, qui proviennent du modèle transcrit ;

2° des leçons et surtout des gloses — P² et mg. P² —,

1. Martini et Bassi, *Catal.*, I, 1906, p. 136.
2. Omont, *Invent. somm.*, II, 180.

écrites d'une encre plus pâle, qui proviennent d'un manuscrit différent du modèle transcrit et reproduisent en majeure partie le texte de la deuxième famille ;

3° des gloses marginales — mg. rubr. P³ — écrites à l'encre rouge et provenant d'un troisième manuscrit du genre de la deuxième famille ;

4° des corrections qui, n'appartenant à aucune de ces catégories ou ne pouvant être attribuées avec certitude à l'une ou à l'autre, sont notées par les sigles — P⁴ ou mg. P⁴.

Guil. *Texte conjectural* (Sus. : Γ). Un autre témoin du texte appartenant à la première famille est le texte conjectural d'un manuscrit disparu d'après lequel fut faite au XIIIe siècle[1] la traduction latine *(Vetusta Translatio)* de *Guillaume de Moerbeke*, dominicain flamand qui devint archevêque de Corinthe à la fin de sa vie (1280-1281). L'édition critique de cette traduction, reposant sur l'étude de nombreux manuscrits[2], fut donnée par Susemihl qui en fit même la base de sa première édition de la *Politique* (1872). Busse[3] et Newman[4] ont montré la valeur toute relative de cette traduction qui, souvent servile par son mot à mot et ses formes calquées sur le grec, n'est pas toujours également littérale. Le traducteur latin omet ou ajoute des particules et des mots, change les modes, temps et voix des verbes grecs, modifie l'ordre des mots, rend un mot par une périphrase pour l'expliquer ou même introduit des gloses et des leçons marginales à la place de la leçon originale[5]. Dans l'ensemble cependant ce texte est assez voisin de celui des deux autres manuscrits de la même famille.

1. Vers 1260, selon Hertling, *Zur Gesch. der aristot. Politik im M-A*, *Hist. Beiträge z. Philos.* hg. v. J. A. Endres, 1914, p. 29 suiv. ; voir M. Grabmann, dans *Baeumker Symbola*, XVII, 5, 6, 1916, p. 238 suiv.
2. Susemihl, *op. cit.*, p. XXXIV suiv.
3. Ad. Busse, *De praesidiis Aristotelis Politica emendandi*, Berlin, 1881.
4. W. L. Newman, *The Politics*, II, p. XLI suiv. ; III, p. LXXIII suiv.
5. Roger Bacon dit de G. de Moerbeke « Willielmus iste Flemingus, ut notum est omnibus Parisiis litteratis, nullam novit scientiam in lingua graeca, de qua praesumit, et ideo omnia transfert falsa et corrumpit sapientiam Latinorum » (voir Ch. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 2e éd., Paris, 1843, p. 67.

Les témoins de cette vieille traduction sont des commentateurs d'Aristote : *Saint Thomas d'Aquin* († 1274) qui n'alla pas au-delà de III, 8 ; — le reste fut ajouté par *Pierre d'Auvergne* († 1302) dont on a aussi des *Questiones* sur la *Politique* d'Aristote (I-VI) — et *Saint Albert le Grand* († 1280) qui commenta à son tour la *Politique*[1].

On peut rattacher à cette première famille les manuscrits suivants : le *Parisinus gr. 1858* (Sus. : P^5) du xve siècle, le *Leidensis Scaligeranus 26* du xve siècle et le *Parisinus gr. 963* du xve siècle.

Les principaux manuscrits de la seconde famille sont :

Q. *Parisinus Coislinianus 161* (Bekker : I^b ; Sus. : P^2)[2] du xive siècle. — Apporté du monastère de saint Athanase sur l'Athos, ce manuscrit contient en particulier plusieurs grands traités d'Aristote : *Éthique de Nicomaque* avec commentaire, *Politique* (fol. 168-219), *Métaphysique* avec commentaire. Collationné par Hase, Bekker, Barthélemy Saint-Hilaire, Susemihl, il renferme de nombreuses corrections, variantes, gloses écrites à diverses époques, mais toutes du copiste lui-même. On peut distinguer : des corrections et notes — Q^1 et mg. Q^1 —, écrites de la même encre que l'original et paraissant provenir du modèle transcrit, qui devait renfermer certaines variantes du genre de la première famille ; des corrections — Q^2 —, d'une encre plus noire, qui souvent se distinguent à peine de celles du premier type ; enfin, provenant d'un manuscrit de la première famille utilisé par le copiste lui-même, des corrections et des notes marginales — Q^3 et mg. Q^3 — d'une encre jaunâtre ; et des corrections et notes — Q^4 et mg. Q^4 — à l'encre rouge.

R. *Parisinus graecus* 2026 (Sus. : P^3)[3] du xve siècle (du début du xive siècle, selon Susemihl). — Transcrit en majeure partie par le même copiste et, à partir de VII, 5, 1326 b 37 ἕλκοντας ἐφ' ἑκατέραν, terminé par un second copiste, ce manuscrit ne contient que la *Politique*. Une

1. Voir E. Rolfes, *Aristoteles. Politik*, 3e éd., 1922, p. xxii suiv. ; R.-A. Gauthier, *Éth. Nic.*, p. 82, n. 247 et aussi *supra*, p. cxlvii.
2. Omont, *Invent. somm.*, III, 146.
3. Omont, *Invent. somm.*, II, 181.

troisième main plus récente, à l'aide d'un modèle transcrit ou d'un manuscrit meilleur de la même famille, le corrigea avec une encre plus pâle et y ajouta quelques gloses marginales. La plupart de ces corrections tardives furent ensuite rayées et effacées, sans toutefois disparaître complètement. Ce manuscrit fut collationné par Hase, Barthélemy Saint-Hilaire et Susemihl.

A la même famille appartiennent un certain nombre d'autres manuscrits de valeur moindre[1]. Les principaux sont le *Parisinus graecus 2025* (Sus. : P[4]) du XV[e] siècle, qui contient la *Politique* (fol. I, 149) et l'*Économique ;* il renferme de nombreuses corrections et des variantes marginales, faites par le copiste lui-même d'après la première recension ; le *Lipsiensis 1335* du XV[e] siècle, l'*Oxoniensis Corporis Christi 112* du XV[e] siècle[2], et les manuscrits aujourd'hui perdus, utilisés — pour la traduction latine de *Leonardo Bruni d'Arezzo* (*Aretinus,* 1369-1444), qui, faite, dit-on, sur le premier manuscrit apporté de Grèce en Italie au XV[e] siècle et publiée, semble-t-il, en 1438[3], suppose un texte où les deux recensions sont mélangées, — pour l'édition princeps d'*Alde Manuce* (*Aldina,* Venise, 1498) — et pour le commentaire latin de Joachim Liebhard, dit *Kammermeister* (*Camerarius,* 1500-1570), édité après sa mort (Francfort, 1581).

Ces brèves indications permettent de voir que beaucoup de corrections des principaux manuscrits (P, Q) de chaque famille reproduisent les leçons des manuscrits de l'autre, témoignant ainsi des incertitudes de la tradition. De plus, les différences entre les deux recensions, qui d'ailleurs sont d'accord sur l'ordre des livres, se réduisent en fait à des détails d'importance toute relative[4] : ordre des mots, emploi des articles et particules, omission de mots, répétition d'expressions, formes différentes des mots, fuite de l'hiatus, mauvaise interprétation de contractions ou, en général, d'un archétype, dont les mots n'étaient ni séparés ni accentués ; il semble donc probable que de telles diffé-

1. Voir O. Immisch, *Arist. Pol.*, Teubner, Leipzig, 2[e] éd., 1929, p. XXI suiv. et aussi F. Susemihl, *Arist. Pol.*, p. XXIII suiv.
2. Voir W. L. Newman, *op. cit.*, II, 58 suiv.
3. Voir ci-dessus, p. CLXI.
4. Newman, *op. cit.*, II, p. LII suiv. ; III, p. VIII suiv.

rences, surtout d'ordre grammatical et orthographique, ne peuvent être attribuées à une dualité de texte originelle, mais plutôt à des causes accidentelles et aux simples corrections de réviseurs grammaticaux.

Origine des deux familles de manuscrits.

Une séparation très ancienne de ces deux familles et l'affirmation de Susemihl que la première famille remonte à un archétype des VIe ou VIIe siècle ne peuvent se justifier. En effet, deux documents présentent un état de la tradition antérieur à celui de tous les autres manuscrits conservés et témoignent de l'existence d'un texte, où les leçons données par les deux recensions ne sont pas encore dissociées. Ce sont un palimpseste du Vatican — V — et les scolies d'un manuscrit de Berlin — H —[1].

V. *Vaticanus graecus 1298* (Sus. : V^m)[2]. — C'est un manuscrit qui date des X-XIe siècles et contient des œuvres du rhéteur Aristide, en deux volumes. A la fin du deuxième volume fut ajouté, au XVe siècle, un supplément qui comprend en particulier douze feuillets[3] en parchemin gratté, sur lesquels furent recopiés des fragments des IIIe et IVe livres de la *Politique* provenant d'un manuscrit du Xe siècle. Ce *Vaticanus*, qui comporte quelques additions et corrections du copiste lui-même, est en soi de valeur médiocre et n'offre que peu de nouveautés ; son principal intérêt réside dans le fait que ses leçons s'accordent tantôt avec celles de la première famille, tantôt avec celles de la deuxième, et plus souvent avec cette dernière recension qu'avec l'autre[4].

1. Voir O. Immisch, *Aristoteles, Politica*, p. x suiv. et W. D. Ross, *Arist. Pol.*, p. v suiv.
2. Éd. Keil, II, p. x ; H. Rabe, *Mus. Rhen.*, LXIII, 1908, p. 518 suiv. ; voir aussi F. Susemihl et R. D. Hicks, *The Politics of Aristotle*, p. 454 suiv.
3. Fol. 301-306, 309, 310, 330, 337, 339 contenant III, 1, 1275 a 13 τοιαύτης — 2, 1275 b 33 τι πρώτων οἰκη(σάντων) ; 4, 1276 b 17 καὶ — 1277 b 1 τεχνίτης ; — 5, 1278 a 24 τ. τεχνιτῶν — 10, 1281 a 37 ὀλιγαρχικὸς ; 15, 1286 b 16 ἐκ δὲ — IV 1, 1288 b 37 τὴν ἀ(ρίστην) ; 4, 1290 a 36 ὁμοίοις — 5, 1292 b 20 νόμοι.
4. Par ex., 1280 b 1, avec MP, V omet τοῦ, 1286 b 31 omet καὶ ; 1286 b 33, avec QR, V a les leçons φυλάξαι, 1287 b 38 δεσποτὸν, etc. Voir aussi W. D. Ross, *Arist. Pol.*, p. v-VII.

H. *Hamiltonianus 41 Codex Berolinensis 397* (Immisch : Ha)[1]. — C'est un manuscrit de 188 feuillets copié au xve siècle par diverses mains et augmenté de scolies ; il contient les œuvres morales d'Aristote et la *Politique* (fol. 87a-188a). Après VI, 4, 1318 b 15 λήμματα (fol. 163b) furent ajoutés deux suppléments sans scolies : l'un (fol. 163b-167a) contient la fin du livre VI ; l'autre (fol. 167a-188b), écrit par une main plus récente d'après un manuscrit du genre de la deuxième famille, contient les livres VII et VIII. Le texte de ce manuscrit, corrompu en beaucoup d'endroits, présente cependant le même caractère que le *Vaticanus :* il tient une place intermédiaire entre la première recension et la deuxième[2]. Les scolies, écrites à l'encre rouge par le copiste lui-même et souvent mises à une place qui ne convient pas, sont d'ordre critique et surtout exégétique ; elles ne sont que des extraits d'un travail beaucoup plus important : elles sont tirées en effet d'un commentaire sur la *Politique* fait à Constantinople, au xie siècle, par *Michel d'Éphèse*[3]. Ces scolies, comme l'a montré Immisch[4], reposent elles-mêmes sur un manuscrit qui, dans son ensemble, est très voisin de celui de V et de H et représente un texte dont les incertitudes sont manifestées par la diversité des leçons de V et de H.

Ainsi donc, au xe siècle, le texte de la *Politique* présentait en beaucoup d'endroits deux ou plusieurs leçons qui remontaient à l'antiquité et provenaient, plutôt que des rédactions successives faites par Aristote lui-même, d'études exégétiques poursuivies par des Péripatéticiens et des Platoniciens ; de plus, il comportait fréquemment en marge

1. De Boor, *Verzeichnis der griech. Handschr. zu Berlin*, XI, 2 (1897), p. 229.

2. Vg. H a les leçons 1255 a 32 πανταχοῦ avec QR ; 1255 a 33 αὐτοὺς et αὐτοῖς avec MP ; 1255 b 7 omet τὸ prius avec QR ; 1260 a 26 ἢ τὸ avec MP ; 1260 a 37 ἄρα avec QR ; 1263 b 32 πάντως avec QR et ἔσται avec MP ; 1270 a 22 τοῦτο avec QR ; 1270 a 23 omet καὶ avec MP ; 1270 b 32 αὕτη avec MP ; 1271 a 17 omet τῶν avec QR ; 1271 b 12 ἀναγκαζομένους avec QR ; 1272 a 35 εἴποιε avec MP ; 1272 b 31 omet ἔχουσαν avec MP ; 1274 b 1 omet τὴν avec QR ; 1282 a 32 ἄρχουσιν ἀπὸ μειζόνων MP, ἔχουσιν ἀπὸ μεγάλων QR, ἄρχουσιν ἀπὸ μεγάλων H. Voir O. Immisch, *Arist. Pol.*, p. 333-341.

3. Voir ci-dessus, p. CXLVII.

4. Immisch, *op. cit.*, p. XVI suiv. ; 293 suiv.

le sigle γϱ(άφεται). Une traduction manuscrite, qui admettait ainsi dès l'origine de nombreuses variantes, se prêtait à de faciles modifications suivant la diversité des copistes. D'autre part, des corrections de réviseurs et même d'un grammairien atticisant[1], dont on trouve de nombreuses traces dans les manuscrits de la deuxième famille, ont pu déterminer ces différences assez superficielles qui existent entre les deux familles. Les incertitudes de la tradition expliquent à la fois que des exemplaires de même caractère comme V et le manuscrit, d'où provient H, aient souvent des leçons différentes et que le copiste de l'Athos, par exemple, qui transcrivit Q ait éprouvé le besoin de consulter, outre son modèle, un manuscrit de l'autre famille.

Principes suivis dans cette édition.

La tradition authentique du texte de la *Politique* semble donc représentée par un texte qui est à l'origine commune des deux familles (Sus. : Π[1] et Π[2]), plutôt que par la première famille (Π[1]), comme le voulait Susemihl. D'ailleurs le texte de la première famille, comme l'a montré Newman, mérite dans l'ensemble moins de crédit que celui de la seconde famille : cette dernière recension, en effet, omet moins souvent des mots ou des passages, accepte plus fréquemment la *lectio difficilior* et introduit moins de gloses dans le texte.

C'est pourquoi les éditeurs, en général, présentent un texte qui tient à la fois des deux familles, tout en donnant la préférence tantôt à l'une, tantôt à l'autre. Susemihl suit assez fidèlement la première famille et surtout le texte conjectural (Γ) ; Newman et Immisch[2] sont en faveur de la deuxième famille. Cette édition présente, elle aussi, un texte composite, avec une préférence marquée pour les leçons de la deuxième famille. Pour l'ordre des mots et ces questions d'importance secondaire comme le ν éphelcystique, l'élision, le choix entre des formes comme γίνομαι et γίγνομαι, οὕτω et οὕτως, οὐδείς et οὐθείς, j'ai suivi en

1. Newman, *op. cit.*, II, p. LII ; III, p. XIX suiv.
2. Susemihl, *op. cit.*, p. XXXI ; Newman, *op. cit.*, II, p. LIV suiv. ; III, p. XX suiv. ; Immisch, *op. cit.*, p. XXIV.

général le texte de la deuxième famille, sans m'astreindre à la rigueur de grammairiens partisans de l'analogie, comme Christ[1], rigueur que le texte d'Aristote ne semble pas comporter et que l'Antiquité même ne devait pas exiger, comme le prouve maint exemple[2].

Je dois, en terminant, exprimer ma gratitude aux deux reviseurs de cet ouvrage, MM. A. Dain et P. Poulain, ainsi qu'à MM. J. de Foucault et P. Maury, qui ont bien voulu relire les épreuves de ce texte. Aux uns et aux autres, il est dû plus qu'on ne peut croire.

Par delà cette aide immédiate, ma pensée va à ceux de mes maîtres qui ont pu inspirer ce travail et contribuer à ma formation aristotélicienne et juridique, je veux dire M. L. Robert et le Rév. Père A.-J. Festugière, membres de l'Institut, M. le doyen G. Le Bras, de la Faculté de Droit de Paris, MM. R. Flacelière et P.-M. Schuhl, professeurs à la Sorbonne.

Ajouterai-je à ces noms ceux d'autres maîtres et amis, M. l'abbé E. Petit, M. J. Imbert, de la Faculté de Droit de Paris, et M. P. Camé, à l'obligeance desquels je dois nombre de remarques judicieuses ? On le voit, grand est le nombre de ceux qui ont apporté leur collaboration à ce modeste travail. Je leur dois un juste tribut de reconnaissance.

J. A.

1. Édit. de la *Métaphysique*, p. XIV.
2. Ainsi Virgile, au dire de Valerius Probus, employait à la fois *tres* et *tris* ; voir A. Gell, *N. Att.*, XIII, 21.10 suiv.

SIGLES

M	=	Ambrosianus B-105-sup., saec. xv [Sus. : Ms].
P	=	Parisinus graecus 2023, saec. xv [Sus. : P^1].
Guil.	=	Translatio latina e codice graeco deperdito a Guilelmo de Moerbeka facta, antiquior quam saec. xiii med. [Sus. : Γ].
Q	=	Parisinus Coislinianus 161, saec. xiv [Sus. : P^2 ; Bek. : P^b].
R	=	Parisinus graecus 2026, saec. xv [Sus. : P^3].
V	=	Vaticanus graecus 1298, saec. x-xi (fragmenta) [Imm. : V^m].
H	=	Hamiltonianus Berolinensis 397, saec. xv [Imm. : H^a].
codd.	=	Codices graeci qui exstant, quoad collati sunt [Sus. : Π].

Thom.	=	S. Thomas Aquinas, Commentarium in Politicis (I-III, c. 8), circa 1272.
Alb.	=	S. Albertus Magnus, Commentarium in Politicis (I-VIII), circa 1275.
Ar.	=	Aretinus (Leonardo Bruni d'Arezzo), ed. pr., Flor., 1478.
Ald.	=	Aldina (Aldo Manuce), ed. pr., Ven., 1498.
Bas.	=	Basileensis, ed. pr., Bas., 1531, alt. 1539.
Sepulv.	=	G. de Sepulveda, interpretatio latina et enarratio, Paris, 1548.
Victor.	=	Victorius (P. Vettori), ed. pr., Flor., 1552, alt. 1576.
Camer.	=	Camerarius (J. Kammermeister), interpretatio latina (I-VII), Franc., 1581.
Bek.	=	I. Bekker, ed. acad., Berol., 1831 ; ed. separ. 1ª 1831 ; 2ª 1855 ; 3ª 1878.
Sus.	=	F. Susemihl, ed. 1ª Lips., 1872 ; 2ª 1879 ; 3ª Teubner, 1882 ; 4ª cum R. D. Hicks, Lond., 1894.
Newm.	=	W. L. Newman, The Politics of Aristotle, Oxford, 1887-1902.
Bern.	=	I. Bernays, Aristoteles' Politik (I-III), Berl., 1872.
Imm.	=	O. Immisch, ed. pr. Teubner, Lips., 1909 ; alt. 1929.
Ross	=	W. D. Ross, Arist. Politica, Oxford, 1957.

Boiesen	=	Bidrag til Fortolkningen af Aristoteles' Böger om Staten, Haun., I, 1844 ; II, 1845.

Busse	=	Woch. f. Klass. Philol., 1916, p. 834 sqq. ; Philol. Woch., 1925, p. 465 sqq. ; Mus. Rhen. LXXVII (1928), p. 34 sqq.
Congreve	=	ed. Lond., 1855, alt. 1874.
Conring	=	ed. Helmstadt, 1656.
Corai	=	ed. Paris, 1821.
Engelhardt	=	Loci Platonici quorum Arist. in conscribendis Politicis videtur memor fuisse, progr. Gedanense, 1858.
Goettling	=	ed. Iéna, 1824.
Jannone	=	Giorn. ital. Filol., VI, 2 (1953), p. 149-154.
D. Lambin	=	ed. Paris, 1567.
Madvig	=	Advers. crit. I (1871), p. 461 sqq.
Montecatini	=	Comm. lat. I-III, Ferrar., 1587-1598.
Morel	=	ed. Paris, 1556.
Muret	=	Variar. Lect. I-XIX, ed. F. A. Wolf, 2 vol., Halis, 1791-1828.
Nickes	=	de Arist. Polit. libris, Bonn, 1851.
Ramus	=	ed. Francof., 1601.
Rassow	=	Observat. criticae in Arist., progr. Berol., 1858 ; Bemerk. über einige Stellen der Pol. d. Arist., progr. Vimariense, 1864 ; Emendat. Arist., progr. Vimar., 1861.
Reiske	=	v. Addenda, ed. Schneider, II, p. 471 sqq.
Richards	=	v. ed. Newman et Aristotelica, Lond., 1915, p. 69.
Scaliger	=	v. Scaligerana, ed. Oncken in Eos, I, p. 103 sqq.
J. G. Schneider	=	ed. Francof. ad Viadrum, 1809, Berol., 1825.
Spengel	=	Ueber d. Pol. d. Arist., Comm. philol. Act. acad. Monac., V (1849), p. 1 squ. ; Aristotelische Studien, II, III in iisdem actis Monac., X (1865) XI (1868), p. 55 squ.
Sylburg	=	ed. Francof., 1587 (vol. XI Politica).
C. Thurot	=	Études sur Aristote, Paris, 1860.

Les chiffres ^{2}, ^{3} placés à droite du sigle d'un manuscrit (par ex. P^{2}) indiquent qu'il s'agit d'une correction postérieure à la leçon primitive de ce manuscrit ; placés à droite d'un nom d'éditeur, ils désignent les différents éditions (ainsi Sus.^{3} = 3^{e} édition de la *Politique* par Susemihl).

Les livres, chapitres, colonnes et lignes sont ceux de l'édition académique de Bekker, vol. II, Berlin, 1831 ; les paragraphes, adoptés par les éditions et traductions anglaises de Newman et de Barker, sont ceux de l'édition Didot, t. I, Paris, 1862.

Dans toutes les références les œuvres d'Aristote sont citées d'après les pages, colonnes et lignes de l'édition de Bekker ; celles de Platon le sont d'après les pages et lettres de l'édition de H. Estienne de 1578.

Les notices de chaque livre, avec leurs titres, divisions et soustitres sont l'œuvre de l'éditeur, mais reposent sur l'autorité d'Aristote. L'analyse de chaque chapitre est entièrement l'œuvre du traducteur et n'a aucune autre valeur. La plupart des notes sont reportées à la fin du volume, p. 97-175.

NOTICE DU LIVRE I

DE L'ÉCONOMIE DOMESTIQUE

Le livre I traite, en général, de l'*Économie*, science des ressources et de la tenue de la maison. Il forme comme une introduction aux « Questions ou Recherches de Politique » (*Politica*), auxquelles Aristote s'attache dans les livres suivants. On peut distinguer deux parties dans ce livre. La première traite de la communauté politique en général et de ses relations avec les autres communautés (chap. I et II). La deuxième partie, de beaucoup la plus étendue, précise diverses questions relatives à la famille et aux différents éléments qui la composent (chap. III à XIII).

A. *INTRODUCTION*

De la communauté politique et de ses relations avec les autres communautés (chap. I-II).

I

[1252 a 1] Abordant l'étude de la communauté politique et de ses relations avec les autres communautés, Aristote observe que toute action humaine a pour but ce qui paraît être un bien et que, de même, toute cité (ou État) — communauté souveraine entre toutes — a comme fin pour ses membres le bien souverain. Puis il critique l'erreur de ceux qui ont pensé qu'être magistrat (ou homme d'État), roi, chef de famille ou maître d'esclaves, c'est la même chose : entre ces fonctions, il n'y a pas seulement une différence quantitative par le nombre des sujets, mais aussi une

différence qualitative par l'espèce d'autorité exercée. Pour s'en convaincre il suffit de décomposer, au moyen de la méthode analytique, la société en ses éléments.

II

[1252 a 24] Adaptant cette méthode au sujet étudié, Aristote examine la société dans son développement (méthode *génétique*), à partir des communautés élémentaires qui la composent. La première association qui se forme pour subvenir aux besoins de tous les jours est la *famille*, fondée à la fois sur l'union naturelle de l'homme et de la femme en vue de la génération et sur l'union, non moins naturelle, du maître et de l'esclave — et ceci semble un trait particulier au Stagirite. Cette association implique une hiérarchie naturelle : la nature a formé l'homme, qui possède plus d'intelligence, pour commander, la femme, l'enfant et l'esclave, pour obéir. Les membres de cette communauté familiale vivent sous le même toit et le pouvoir y appartient au plus âgé. Le *village* (bourg) est la réunion de plusieurs familles : c'est comme une *colonie* de la famille. Tout village a un chef naturel, dont le pouvoir ressemble à celui d'un père ou d'un roi. Plusieurs villages forment une *cité*, c'est-à-dire le groupe naturel le mieux approprié au complet développement de la vie humaine, parce qu'il se suffit à lui-même : il vit en *autarcie*. L'existence de la cité est un bien : elle constitue même la fin dernière de l'homme Celui-ci, doué du langage est naturellement, et plus encore que les animaux grégaires, un être *civique* (*animal politique*) destiné à vivre dans une *cité* (*polis*). Comme l'individu dépend du tout dont il est une partie et comme, dans l'ordre de l'être, le tout précède les parties, la cité, semblable à un être vivant, est première dans l'ordre de l'être et possède par nature la plus haute réalité. C'est elle seule aussi qui, dans l'ordre moral, permet à l'homme d'atteindre sa perfection : avec la cité, la violence fait place au *droit*, qui est l'ordre établi par la communauté politique entre ses membres, et c'est seulement dans ce cadre étatique que l'homme peut connaître le *bien vivre* (le bonheur) ; ainsi, face aux Sophistes qui ne voyaient dans la cité qu'un produit de la nécessité, Aristote défend l'utilité et le caractère naturel de la communauté étatique.

B. *DE LA FAMILLE* *ET DE SES DIVERS ÉLÉMENTS* (chap. III-XIII).

I. LES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA FAMILLE

III

Après avoir fondé l'État sur les cellules sociales de base que sont les familles, Aristote aborde avec le chapitre III, [1253 b 1], une deuxième partie, où il traite de la famille et des relations qui existent entre les divers éléments qui la composent ; il expose d'abord quels sont les éléments constitutifs de la famille. Toute cité, de fait, se compose d'hommes libres, de femmes, d'enfants et d'esclaves, que la nature elle-même a distingués. De là dans la famille trois (et non plus deux) sortes de rapports, et de savoirs ou arts de se conduire, comme maître, comme mari, comme père, auxquelles s'ajoute, puisque l'homme possède des biens, une quatrième espèce, à la fois science des ressources et art d'administrer une maison (*économie*), qui semble se confondre pour certains avec l'art d'acquisition (*chrématistique*). [1253 b 14] Parlant d'abord du pouvoir du maître (*despotique*), que certains ne distinguent pas de ceux du chef de famille, de l'homme d'État ou du roi, Aristote constate que d'autres le regardent comme contraire à la nature, parce qu'il est fondé sur la violence.

II. L'ESCLAVAGE (chap. IV-VII).

IV

[1253 b 24] A partir du chapitre IV, Aristote traite assez longuement (ch. IV, 1253 b 24-ch. VII, 1255 b 40) une question importante pour le monde antique : celle de l'esclavage et y apporte une solution qui lui semble assez personnelle. Il distingue deux sortes d'esclavage, l'esclavage naturel et l'esclavage conventionnel. Dans l'étude de l'esclavage naturel, il part du principe qu'il faut aux arts des instru-

ments appropriés à l'exécution de leurs travaux : parmi ces instruments, les uns sont inanimés, les autres animés ; or l'esclave est pour le maître comme un outil vivant, supérieur à tous les autres instruments et nécessaire à une époque où les navettes ne tissaient pas d'elles-mêmes. Des instruments servent à la production, l'esclave, lui, est un instrument d'usage ; comme un objet de propriété qui appartient entièrement à un autre, l'esclave, tout en étant homme, appartient à son maître.

V

[1254 a 21] Pour justifier l'esclavage naturel, Aristote part du principe général de subordination ; dans tout ensemble composé de plusieurs parties, mais ayant une entité commune, il y a toujours ces deux facteurs : autorité et obéissance. De même que chez l'être vivant le corps est soumis à l'âme, que les animaux sont soumis à l'homme pour leur sauvegarde, de même l'esclave, doué de force physique mais incapable de se servir de sa raison, est par nature soumis à son maître. L'utilité des esclaves diffère peu de celle des animaux domestiques : les uns et les autres apportent à l'homme l'aide de leur force corporelle pour les besognes journalières. Cette subordination de l'esclave au maître se manifeste même dans les corps : aux uns la vigueur corporelle, aux autres des aptitudes pour une vie supérieure.

VI

[1255 a 3] En ce qui concerne l'esclavage conventionnel, il y a divergence de vues. L'esclavage conventionnel, uniquement fondé sur la loi ou sur des conventions, est regardé avec raison par certains comme une chose injuste, parce qu'il est monstrueux qu'un homme victime de la contrainte soit esclave et sujet de son vainqueur, qui n'a que la supériorité de la force. [1255 a 21] Mais, comme le vainqueur a toujours une supériorité par quelque avantage, on croit qu'il n'y a pas de pouvoir sans vertu et l'on justifie même cet esclavage. Cependant le principe même d'une guerre peut ne pas être juste ; aussi, pour éviter toute difficulté, on distingue entre Grecs et barbares : ces derniers seuls, de l'avis de tous, peuvent être esclaves de guerre. L'esclavage naturel, lorsque le maître a une supériorité de vertu, est avantageux et juste pour l'esclave, parce

qu'il y a communauté d'intérêts et amitié réciproque entre maître et esclave ; mais c'est tout le contraire qui se produit, quand l'esclavage résulte de la loi et de la contrainte seules.

VII

[1255 b 16] Toutes ces considérations montrent que l'autorité du maître et celle de l'homme d'État ont bien un caractère différent et que le maître l'est en vertu, non d'une science acquise, mais d'une condition naturelle. Comment tirer parti d'un tel avantage et des esclaves dont on dispose ? La formation de l'esclave pourrait comprendre l'enseignement ménager et les arts annexes comme la cuisine et toutes les formes du service domestique. La science propre au maître consiste dans l'emploi des esclaves : savoir commander tout ce que l'esclave doit savoir faire. Mais il est mieux encore de s'en remettre pour une telle besogne à un intendant et de s'occuper soi-même de politique ou de philosophie.

III. DE LA PROPRIÉTÉ ET DE SON ACQUISITION (chap. VIII-XI).

a) ART D'ACQUISITION ET ÉCONOMIE DOMESTIQUE (chap. VIII-X).

VIII

[1256 a 1] Aristote passe de la distinction entre maître et esclave et de l'exposé sur l'esclavage, non aux autres distinctions à l'intérieur de la famille entre mari et femme ou entre père et enfants, ni à des développements sur le village ou la cité, comme on l'attendrait d'après le plan initial du début du chapitre III, mais à la distinction entre les êtres et objets animés et les objets inanimés, car l'esclave a été considéré comme un objet de propriété. Le philosophe étudie donc dans les chapitres VIII-XI quelques-uns des problèmes que posent la propriété des objets de toute sorte et l'art de les acquérir (la *chrématistique*), dont il avait déjà fait mention au chapitre III comme d'un élément de l'économie domestique. Cet art d'acquisition est maintenant traité sous son aspect domestique et politique.

Aristote note d'abord qu'il n'est pas identique à l'économie domestique : l'un consiste à se procurer des ressources et l'autre enseigne à faire usage de celles qu'on possède ; on peut alors se demander s'il en est une partie ou si c'est un art différent et cette question en amène une autre plus générale, celle des genres d'aliments et des modes de vie. [1256 a 29] Chez les animaux et chez l'homme, il y a une grande variété dans les manières de vivre ; nomade, agriculteur, pillard, pêcheur, chasseur, tels sont les genres de vie qui sont déterminés par le climat, la nature des lieux, les ressources disponibles et les autres circonstances de l'existence. En général on voit que la nature fournit elle-même à tous les êtres vivants ce dont ils ont besoin pour leur nourriture et l'on doit reconnaître qu'elle a tout fait sous ce rapport en vue de l'espèce humaine. Revenant à la question posée au début, on peut dire qu'il y a un art naturel d'acquisition, qui est une partie de l'économie domestique : il permet de se procurer les ressources nécessaires à la vie et il a des limites.

IX

[1256 b 40] Mais il n'y a aucune limite à l'acquisition des richesses par l'art appelé précisément la *chrématistique*. Une étude de l'échange sous ses formes les plus simples, échange direct et troc, bornés aux besoins de la vie, permet de comprendre ensuite l'origine du commerce et de la monnaie comme moyen indirect et universel des échanges. [1257 b 5] La monnaie — objet précieux ayant valeur d'usage, facilement maniable et transportable — pose elle-même un problème : est-elle l'objet essentiel de l'art d'acquisition — et la richesse consiste-t-elle exclusivement dans la monnaie — ou est-elle une pure convention et ne vaut-elle que comme moyen de faciliter les échanges ? De fait, à côté de la forme naturelle de l'art d'acquisition liée au régime familial et à la science *économique*, il y a une autre forme, liée à l'existence des cités et des peuples, qui concerne le commerce de détail et passe pour avoir la monnaie comme objet : elle tend à acquérir le plus possible d'espèces monnayées. Souvent ces deux formes de l'art d'acquisition sont confondues, parce qu'elles ont une étroite affinité : elles ont un même objet qui toutefois sert à des fins différentes. L'accumulation sans limite des richesses, qui préoccupe ceux dont le seul but est, non de

bien vivre, mais uniquement de vivre et de satisfaire leurs désirs insatiables, n'est pas l'objet de la forme naturelle de l'art d'acquisition. Cette forme est louable, nécessaire et conforme à la nature, tandis que l'autre forme, qui a uniquement le trafic pour objet, est contraire à la nature et n'a pas de limites.

X

[1258 a 19] Ces données permettent de voir que la forme naturelle de l'art d'acquisition concerne aussi bien le chef de famille que l'homme d'État ; quant à l'art d'administrer une maison, il consiste pour le chef de famille à tirer le meilleur parti des ressources mises à sa disposition par la nature. L'autre forme d'acquisition, au contraire, où le profit du commerçant n'est pas naturel, mais se fait aux dépens des autres hommes, est blâmée à juste titre, de même que l'usure, où le gain provient de l'argent lui-même et non plus des transactions pour lesquelles on l'avait créé.

b) L'art d'acquisition dans ses applications pratiques.

XI

[1258 b 8] Après les développements précédents, plutôt orientés vers la théorie pure, ce chapitre, qui offre des considérations pratiques et des exemples concrets, semble marquer une rupture dans la suite de l'exposé. Il y a maintenant trois formes de chrématistique, au lieu de deux. La forme naturelle de l'art d'acquisition concerne en particulier l'agriculture, dont il faut avoir une connaissance pratique. Quant à la forme qui a les échanges pour objet, c'est le commerce qui la constitue essentiellement et il est bon d'en connaître les diverses espèces. Comme il y a aussi une troisième forme, intermédiaire entre l'agriculture et le commerce, il est utile de savoir apprécier la nature et les effets des divers genres d'industries extractives, et de distinguer les différents métiers. [1258 b 39] Ces sujets ont déjà été traités par divers auteurs ; pour une étude plus approfondie de ces questions, il est bon de consulter leurs traités et de connaître aussi les différents moyens ou expédients à l'aide desquels on peut acquérir des richesses. Thalès de

Milet et l'homme d'affaires sicilien nous donnent des exemples de monopoles et ces procédés ont une portée assez générale. Comme la science *économique* n'est pas moins utile aux États qu'aux familles dont les besoins sont de même nature, de part et d'autre on y pourvoit par des moyens semblables ; c'est pourquoi parmi les hommes politiques certains se spécialisent dans les questions financières. Ainsi ce chapitre XI, dont le caractère est nettement différent de celui des exposés précédents, peut apparaître, selon la remarque d'E. Barker, comme une addition postérieure.

IV. DE CERTAINES PARTIES DE L'ÉCONOMIE DOMESTIQUE (chap. XII-XIII).

XII

Après ce long développement sur la propriété et la chrématistique, les deux derniers chapitres reviennent aux rapports à l'intérieur de la famille et à certaines vertus qui les concernent. Dans le chapitre XII, que W. L. Newman considère comme une sorte de parenthèse, Aristote examine de plus près les rapports de subordination relative, établis entre les hommes à raison des différences de sexe, d'âge et de condition, et, reprenant les relations indiquées au chapitre III, il caractérise brièvement, par allusion à des formes de gouvernement, l'autorité du père, comme royale et fondée sur l'affection et la supériorité de l'âge, et celle de l'époux comme politique, entendant par là une autorité semblable à celle que peut exercer un homme d'État sur des êtres libres dans une cité où, malgré l'égalité naturelle de tous, on a établi une certaine différence entre gouvernants et gouvernés.

XIII

[1259 b 18] Dans ce dernier chapitre, où les notions d'hommes libres et non libres prédominent sur celles d'êtres animés et d'objets inanimés, on voit, d'après tous les exposés précédents que l'essence même de l'Économie domestique est avant tout d'ordre moral : son objet, en effet, c'est l'excellence morale des êtres humains plutôt que l'acquisition des richesses. L'esclave, la femme, l'enfant sont-ils susceptibles de vertu ? le sont-ils au même degré

que l'homme fait et le citoyen d'un État libre? [1260 a 4] A ces questions l'étude des parties de l'âme donne des indices de réponse et montre que, par nature, il y a des éléments qui commandent et d'autres qui obéissent ; mais comme les différents parties de l'âme existent chez l'esclave, la femme et l'enfant, il paraît assez évident que les vertus éthiques doivent être le partage de tous ces êtres; non pas sans doute de la même manière, mais seulement autant qu'il le faut à chacun d'eux pour remplir sa fonction, c'est-à-dire pour bien faire ce que veut sa nature particulière. C'est pour cette raison que celui qui commande doit posséder la vertu éthique dans toute sa perfection et que la vertu revêt des formes diverses suivant l'individu qui en est susceptible. L'artisan qui n'a pas de maître pour le guider ne peut avoir de vertu qu'en proportion de sa servitude ; quant à l'esclave, parce qu'il a la raison, le maître doit l'exhorter à la vertu. [1260 b 9] Aristote termine le livre I en énonçant quelques points à traiter ensuite — relations entre mari et femme, éducation des enfants, etc. —, qui normalement auraient dû être exposés avant l'étude des relations entre maître et esclave et qui maintenant sont considérés comme des questions d'ordre « politique » et non plus « économique » ; peut-être par suite d'une modification du plan primitif, ou du texte primitif, comme le pense H. von Arnim, cette promesse ne semble pas être tenue. La dernière phrase de ce chapitre annonce seulement pour le livre suivant un examen des diverses opinions exprimées au sujet de la meilleure constitution.

POLITIQUE, LIVRE I[1]

La fin de toute communauté. Opinions erronées.

I 1 Puisque nous voyons que toute cité[2] (ou État) est une sorte de communauté[3] et que toute communauté[4] est constituée en vue d'un certain bien[5] (car tous les hommes font tout en vue de ce qui leur paraît un bien), il est évident que toutes visent un certain bien et que précisément le bien souverain entre tous est la fin de la communauté qui est souveraine entre toutes et inclut[6] toutes les autres : c'est elle qu'on nomme la cité ou communauté politique.

2 Tous ceux[7] qui s'imaginent qu'homme d'État[8] (ou magistrat), roi, chef de famille, maître d'esclaves sont identiques, ne s'expriment pas bien ; ils ne voient, en effet, en chacun d'eux qu'une différence de plus ou de moins et non pas d'espèce : par exemple, si l'on exerce l'autorité sur un petit nombre, on est un maître ; si ce nombre est plus grand, un chef de famille ; s'il est encore plus grand, un homme d'État ou un roi, comme s'il n'y avait aucune différence entre une grande famille et une petite cité ; quant à l'homme d'État et au roi[9] : si un homme exerce seul le pouvoir, c'est un roi ; si au contraire, il l'exerce selon les normes de la science politique[10], étant tour à tour gouvernant et gouverné, c'est un homme d'État. Or cela n'est pas vrai ; 3 et ce que j'en dis sera évident pour qui examine la question suivant notre méthode ordinaire[11].

Méthode analytique.

En effet, de même que dans les autres domaines il est nécessaire de diviser le composé jusqu'en ses éléments simples (c'est-à-dire les parties les plus petites du tout), ainsi, en considérant les éléments dont la cité se compose, nous verrons mieux aussi en quoi les fonctions dont on a parlé diffèrent entre elles et s'il est possible d'acquérir de chacune une notion scientifique.

ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ Α

I **1** [1252 a] Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική. **2** Ὅσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτόν, οὐ καλῶς λέγουσιν· πλήθει γὰρ καὶ ὀλιγότητι νομίζουσι διαφέρειν, ἀλλ' οὐκ εἴδει τούτων ἕκαστον, οἷον ἂν μὲν ὀλίγων, δεσπότην, ἂν δὲ πλειόνων, οἰκονόμον, ἂν δ' ἔτι πλειόνων, πολιτικὸν ἢ βασιλικόν, ὡς οὐδὲν διαφέρουσαν μεγάλην οἰκίαν ἢ μικρὰν πόλιν· καὶ πολιτικὸν δὲ καὶ βασιλικόν, ὅταν μὲν αὐτὸς ἐφεστήκῃ, βασιλικόν, ὅταν δὲ κατὰ τοὺς λόγους τῆς ἐπιστήμης τῆς τοιαύτης κατὰ μέρος ἄρχων καὶ ἀρχόμενος, πολιτικόν· ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν ἀληθῆ· **3** δῆλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐπισκοποῦσι κατὰ τὴν ὑφηγημένην μέθοδον. Ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν (ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντός), οὕτω καὶ πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται σκοποῦντες ὀψόμεθα καὶ περὶ τούτων μᾶλλον, τί τε διαφέρουσιν ἀλλήλων καὶ εἴ τι τεχνικὸν ἐνδέχεται λαβεῖν περὶ ἕκαστον τῶν ῥηθέντων.

1252 a 7 Plato, *Polit.* 258 e 8-259 a 5 ; *Leg.* III 680 d-681 a, 683 a.

[1252 a] 4 μάλιστα δὲ in ras. R || 5 καὶ[1] om. MP || κυριωτάτη πασῶν MP || 6 δέ ἐστιν MP || 8 εἶναι om. MP add. post τὸν M[1] || τὸν αὐτόν : ταὐτόν H *idem* Guil. || 11 οἰκονόμον sed ον in fine verbi in ras. R || 13 πολιτικῶν duas priores vocis syllabas in ras. scr. R[2] || 14 ἐφεστήκῃ M, ἐφέστηκε M[1]R (ras. ante στ et supra et infra ultim. litt.) || 15 τοὺς om. H.

II **1** C'est donc en regardant les choses évoluer[1] depuis leur origine, qu'on peut, ici comme ailleurs, en avoir la vue la plus juste.

Origine de la famille, du village et de la cité.

2 Tout d'abord, il est nécessaire[2] que s'unissent par couples les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, tels la femelle et le mâle, en vue de la génération[3] (et ce n'est pas là l'effet d'un choix, mais, tout comme chez les animaux en général et les plantes, c'est une loi naturelle que la tendance à laisser après soi un autre pareil à soi-même[4]) ; tels encore, pour leur conservation, l'être qui par nature commande[5] et l'être qui obéit. L'être qui, grâce à son intelligence, est capable de prévoir[6] est chef par nature, maître par nature ; l'être qui, grâce à sa vigueur corporelle, est capable d'exécuter est subordonné, esclave par nature ; c'est pourquoi maître et esclave ont même intérêt[7]. **3** Ainsi donc c'est par nature que la femme[8] et l'esclave sont différents, car la nature ne fait rien avec parcimonie comme ces artisans qui forgent les couteaux de Delphes[9], mais elle fait chaque objet pour un seul usage[10] ; chaque instrument, en effet, ne peut remplir parfaitement sa fonction que s'il sert, non à plusieurs usages, mais à un seul. **4** Chez les Barbares la femme et l'esclave ont le même rang. La raison en est que ce qui par nature commande, ils ne l'ont pas et leur communauté n'est que celle d'une esclave et d'un esclave ; aussi les poètes disent-ils :

Au Barbare l'Hellène a droit de commander[11],

comme si par nature barbare et esclave, c'était la même chose.

5 Ainsi de ces deux communautés se forme d'abord la famille, et Hésiode a dit avec raison dans son poème :

Ayez d'abord maison, femme et bœuf de labour[12] ;

le bœuf, en effet, tient lieu d'esclave pour les pauvres. La communauté constituée selon la nature pour la vie de chaque jour[13], c'est donc la famille ; et ses membres[14], Charondas les appelle *compagnons*, Épiménide de Crète *commensaux* ; d'autre part, la première communauté formée

II 1 Εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν. 2 Ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἕνεκεν (καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον), ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν. Τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον· διὸ δεσπότῃ καὶ δούλῳ ταὐτὸ συμφέρει. 3 Φύσει μὲν
[1252b] οὖν διώρισται τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον (οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον οἷον οἱ χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν, πενιχρῶς, ἀλλ' ἓν πρὸς ἕν· οὕτω γὰρ ἂν ἀποτελοῖτο κάλλιστα τῶν ὀργάνων ἕκαστον, μὴ πολλοῖς ἔργοις ἀλλ' ἑνὶ δουλεῦον). 4 Ἐν δὲ τοῖς βαρβάροις τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον τὴν αὐτὴν ἔχει τάξιν. Αἴτιον δ' ὅτι τὸ φύσει ἄρχον οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ γίνεται ἡ κοινωνία αὐτῶν δούλης καὶ δούλου· διό φασιν οἱ ποιηταὶ « βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκός », ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν. 5 Ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν οἰκία πρώτη, καὶ ὀρθῶς Ἡσίοδος εἶπε ποιήσας « οἶκον μὲν πρώτιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἀροτῆρα »· ὁ γὰρ βοῦς ἀντ' οἰκέτου τοῖς πένησίν ἐστιν. Ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν, οὓς Χαρώνδας μὲν καλεῖ ὁμοσιπύους, Ἐπιμενίδης δὲ ὁ Κρὴς ὁμοκάπους· ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία

1252 b 8 Eurip. *Iph. Aul.* 1400. — 1252 b 10 Hes. *Op. et D.* 405.

24 τὰ πράγματα post φυόμενα M. || 25 κάλλιστα M || 26 συνδιάζεσθαι M || 28 γεννήσεως Stobaeus || 29 ἐφίεσθαι cum ι add. M^1 || 30 αὐτὸς pr. m. M || δὲ om. M || 31 ἀρχόμενον φύσει MP || γὰρ in ras. R^2 || 32 ἄρχον M || φύσει^2 secl. Thurot || 33 τῷ σώματι ταῦτα : ταῦτα τῷ σώματι MPH || ταῦτα secl. Ross || ποιεῖν : πονεῖν Ross || 34 δούλῳ : δοῦλος ut vid. R corr. R^2.

[1252 b] 1 τὸ^2 om. R, suppl., ut vid., ead. m. || οὐδὲν MP || 2 οἱ om. QR || 3 ἀποτελεῖτο M || 5 τὸ^2 om. QR || 6 δὲ MP || 8 δὲ M || 9 ταυτὸ M || φύσει in ras. Q || ὄν om. MP || οὖν om. M || 11 πρώτιστα in ras. Q || 14 οἶκος ἐστὶν M || οὓς ὁ μὲν Χαρώνδας MP || 15 ὁμοκάπνους MP.

de plusieurs familles pour des besoins qui débordent la vie quotidienne est le village[1].

6 Précisément selon la nature le village est, semble-t-il, une *colonie*[2] de la famille ; et ses membres, certains les appellent *frères de lait, enfants* et *petits-enfants*[3] ; c'est justement pour cela que les cités, à l'origine, étaient gouvernées par des rois, comme le sont encore aujourd'hui des peuples[4] ; elles se formèrent de gens soumis à des rois : toute famille, en effet, est soumise à la royauté du plus âgé, et les colonies sont dans le même cas par suite de la communauté d'origine. 7 C'est ce que dit Homère :

Chacun de ses enfants, de sa femme, est le chef[5] ;

car les familles étaient disséminées et c'est ainsi qu'elles vivaient autrefois. Quant aux dieux, si tous les hommes les disent soumis à des rois, c'est parce qu'eux-mêmes sont aujourd'hui encore ou furent autrefois soumis à des rois ; et de même qu'ils se les représentent à leur image[6], ainsi les hommes supposent aux dieux une vie semblable à la leur.

8 La communauté née de plusieurs villages est la cité, parfaite, atteignant désormais, pour ainsi dire, le niveau de l'*autarcie*[7] complète : se formant pour permettre de *vivre*[8], elle existe pour permettre de *vivre bien.* C'est pourquoi toute cité[9] existe par nature, tout comme les premières communautés : elle est, en effet, leur fin, or la nature d'une chose, c'est sa fin ; ce qu'est chaque chose, une fois sa croissance achevée, c'est cela que nous appelons la nature de chaque chose, par exemple d'un homme, d'un cheval, d'une famille. 9 De plus, la cause finale et la fin, c'est ce qu'il y a de meilleur[10] ; or se suffire à soi-même (*l'autarcie*) est à la fois une fin et ce qu'il y a de meilleur.

L'homme animal politique.

D'après ces considérations, il est évident que la cité est une réalité naturelle[11] et que l'homme est par nature un être destiné à vivre en cité[12] (*animal politique*) ; celui qui est sans cité est, par nature et non par hasard, un être ou dégradé ou supérieur à l'homme : il est comme celui à qui Homère reproche de n'avoir « ni clan, ni loi, ni foyer[13] » ;
10 un homme tel par nature est en même temps avide

πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη. 6 Μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι, οὓς καλοῦσί τινες ὁμογάλακτας, παῖδάς τε καὶ παίδων παῖδας· διὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις, καὶ νῦν ἔτι τὰ ἔθνη· ἐκ βασιλευομένων γὰρ συνῆλθον· πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου, ὥστε καὶ αἱ ἀποικίαι διὰ τὴν συγγένειαν. 7 Καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ λέγει Ὅμηρος « θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἠδ' ἀλόχων »· σποράδες γάρ· καὶ οὕτω τὸ ἀρχαῖον ᾤκουν. Καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν, οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν. 8 Ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. Διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. 9 Ἔτι τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλ-
[1253 a] τιστον· ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. Ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ' Ὁμήρου λοιδορηθεὶς « ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος »·
10 ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ

1252 b 22 Hom. *Od.* IX. 114-115. — 1253 a 5 Hom. *Il.* IX. 63.

16 χρήσεως, sed ρή in ras. Q || μάλιστα — 17 κώμη om. P suppl. mg. P² || ἔοικεν κατὰ φύσιν M Guil. || 17 καλοῦσι τινὲς M || 18 παῖδας τε M || 19 τὸ om. M || 20 συνῆλθον om. MP add. mg. P² || 21 αἱ om. MP || 23 δ' MP || ἤδ' M || 27 δὲ M || 28 ἤδη : ἡ δη MQR || 29 αὐταρκίας Q em. Q² || οὖν om. MPH || 31 πρώται M || αὐτὴ Guil. || 33 ἑκάστου εἶναι MP || 34 βέλτιον M.

[1253 a] 1 καὶ¹ ante τέλος om. MP || 2 ἐστιν P || ὁ om. QR || 3 ζῷόν ἐστι M Guil. || 4 φαῦλος ἐστίν M || ἢ ἄνθρωπος : παρὸ super ἢ R², super ἄνθρωπος Q¹ || 5 ἀφήτωρ pr. m. R || 6 ἐπιθυμητής : ἐραστής H.

de guerre ; il est comme un pion isolé au jeu de dames. Ainsi la raison est évidente pour laquelle l'homme est un *être civique* plus que tous autres, abeilles ou animaux grégaires. Comme nous le disons, en effet, la nature ne fait rien en vain[1] ; or seul d'entre les animaux l'homme a la parole[2].
11 Sans doute les sons de la voix (*phonè*) expriment-ils la douleur et le plaisir; aussi la trouve-t-on chez les animaux en général : leur nature leur permet seulement de ressentir la douleur et le plaisir et de se les manifester entre eux. Mais la parole (*logos*), elle, est faite pour exprimer l'utile et le nuisible et par suite aussi le juste et l'injuste. **12** Tel est, en effet, le caractère distinctif de l'homme en face de tous les autres animaux : seul il perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et les autres valeurs ; or c'est la possession commune[3] de ces valeurs qui fait la famille et la cité.

Priorité et utilité de la Cité.

Par nature donc, la cité est antérieure à la famille et à chacun de nous, **13** car le tout est nécessairement antérieur[4] à la partie; si le corps entier est anéanti[5], il n'y aura plus ni pied ni main, si ce n'est par analogie verbale, comme on dit une main de pierre : telle sera, en effet, la main une fois morte ; toutes choses se définissent par leur acte et par leur puissance[6] ; par conséquent dès qu'elles n'ont plus le même caractère, on ne doit plus dire qu'elles sont les mêmes choses : elles n'ont que le même nom.
14 Ainsi donc, il est évident que la cité existe par nature et qu'elle est antérieure à chaque individu[7] ; en effet, si chacun isolément ne peut se suffire à lui-même, il sera dans le même état qu'en général une partie à l'égard du tout ; l'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité : dès lors, c'est un monstre ou un dieu.

15 La nature est donc à l'origine de l'élan qui pousse tous les hommes vers une telle communauté; mais le premier qui la constitua[8] fut cause de très grands biens. Si l'homme, en effet, à son point de perfection[9], est le meilleur des êtres, il est aussi, quand il rompt avec la loi et avec le droit, le pire[10] de tous. **16** L'injustice la plus intolérable est celle

ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς. Διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. Οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· **11** ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις· μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις· ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστι τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· **12** τοῦτο γὰρ πρὸς τἆλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. Καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν· **13** τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χείρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγει τὴν λιθίνην· διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη, πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμώνυμα. **14** Ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἕξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηθὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. **15** Φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. Ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. **16** Χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα

7 ἄζυξ ὢν MPH, om. in lac. QR suppl. Q[3], *sine jugo existens* Guil. || πεττοῖς : πετεινοῖς mg. P[2], *volatilibus* Guil. || 7-8 ζῷον ὁ ἄνθρωπος MP || 9 οὐδὲν MP || 10 μόνος R corr. R[1] || 11 ἡδέος καὶ λυπηροῦ MP || ἐστι M || 13 ταύτη P || 14 τῷ : τὸ P || 16 τὰ ἄλλα MP || 19 δὴ : δὲ H || ἡμῖν M || ἐστι MQ ἐστί PR || 22 λέγοι QH *dicat* Guil. || 25 καὶ[1] om. MP || καὶ[2] om. Q || καὶ πρότερον in ras. R || πρότερον : *prior* Guil. || 27 μη M || 28 μηδὲν MP || οὐδὲ MP || 31-32 τελεωθεὶς... χωρισθεὶς Spengel || 32 ὁ ἄνθρωπος MP || ἄνθρωπος ἐστὶν M.

qui possède des armes ; or l'homme est naturellement pourvu d'armes au service de la prudence morale et de la vertu[1], mais il peut en user précisément pour des fins opposées. Aussi est-il, sans la vertu, l'être le plus impie et le plus féroce, le plus bassement porté vers les plaisirs de l'amour et du ventre. La vertu de justice[2] est une valeur politique[3] ; en effet, la justice est la règle de la communauté politique ; or c'est l'exercice de la justice qui détermine ce qui est juste.

Des éléments constitutifs de la famille et leurs relations.

III 1 Maintenant que l'on sait clairement de quels éléments la cité est constituée, il faut parler d'abord de l'administration de la maison (*économie*)[4] : en effet toute cité se compose de familles. Les parties de cette administration correspondent point par point à celles dont la famille est constituée ; une famille complète se compose d'esclaves et d'hommes libres. Comme chaque chose doit être étudiée en premier lieu dans ses éléments les plus simples et que les éléments premiers et les plus simples de la famille sont le maître et l'esclave, l'époux et l'épouse, le père et les enfants, il faudrait examiner au sujet de ces trois relations la nature de chacune d'elles et les qualités qu'elles doivent avoir. 2 Ce sont le pouvoir du maître (*despotique*), le pouvoir de l'époux (la relation de l'homme et de la femme manque d'appellation précise)[5] et en troisième lieu le pouvoir des procréateurs qui, lui non plus, n'a pas d'appellation propre. 3 Admettons donc les trois relations que nous venons d'énumérer. Il y a encore une autre partie qui, de l'avis de certains, est identique à l'administration domestique et qui, pour d'autres, en est la partie la plus importante[6] ; il faudra voir ce qu'il en est ; je veux parler de ce qu'on appelle l'art d'acquisition (*chrématistique*).

Parlons d'abord du maître et de l'esclave pour voir à la fois ce qui concerne l'emploi qu'on doit en faire et si nous pourrions acquérir sur ce sujet des notions théoriques plus justes que celles qui ont cours aujourd'hui[7]. 4 Certains[8], en effet, croient qu'il existe une science[9], celle du pouvoir du maître, et qu'elle est la même pour le chef de famille, le maître, l'homme d'État et le roi, comme nous l'avons dit

ὅπλα· ὁ δὲ ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα· διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χείριστον. Ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις.

III 1 [1253 b] Ἐπεὶ δὲ φανερὸν ἐξ ὧν μορίων ἡ πόλις συνέστηκεν, ἀναγκαῖον πρῶτον περὶ οἰκονομίας εἰπεῖν· πᾶσα γὰρ σύγκειται πόλις ἐξ οἰκιῶν· οἰκονομίας δὲ μέρη, ἐξ ὧν πάλιν οἰκία συνέστηκεν· οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων. Ἐπεὶ δ' ἐν τοῖς ἐλαχίστοις πρῶτον ἕκαστον ζητητέον, πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη οἰκίας δεσπότης καὶ δοῦλος, καὶ πόσις καὶ ἄλοχος, καὶ πατὴρ καὶ τέκνα, περὶ τριῶν ἂν τούτων σκεπτέον εἴη τί ἕκαστον καὶ ποῖον δεῖ εἶναι. 2 Ταῦτα δ' ἐστὶ δεσποτικὴ καὶ γαμικὴ (ἀνώνυμον γὰρ ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις) καὶ τρίτον τεκνοποιητική· καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ὠνόμασται ἰδίῳ ὀνόματι. 3 Ἔστωσαν δ' αὗται τρεῖς ἃς εἴπομεν. ἔστι δέ τι μέρος ὃ δοκεῖ τοῖς μὲν εἶναι οἰκονομία, τοῖς δὲ μέγιστον μέρος αὐτῆς· ὅπως δ' ἔχει, θεωρητέον· λέγω δὲ περὶ τῆς καλουμένης χρηματιστικῆς. Πρῶτον δὲ περὶ δεσπότου καὶ δούλου εἴπωμεν, ἵνα τά τε πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρείαν ἴδωμεν, κἂν εἴ τι πρὸς τὸ εἰδέναι περὶ αὐτῶν δυναίμεθα λαβεῖν βέλτιον τῶν νῦν ὑπολαμβανομένων. 4 Τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ ἐπιστήμη τέ τις εἶναι ἡ δεσποτεία, καὶ ἡ αὐτὴ οἰκονομία καὶ δεσποτεία καὶ πολιτικὴ καὶ βα-

1253 b 1 sqq. alludit Mich. Ephes. *in libro V Eth. Nic.* p. 43, 22 Hayd. — 1253 b 14 πρῶτον — 1254 b 39 σώματος alludit Anonymus *in Eth. Nic.* p. 190. 4 sqq. Heylb.

34 δὲ MP || φαίνεται Q[3] (γρ. mg.) || ante φρονήσει lac. conj. Thurot. || 37 ἡ γὰρ δίκη : τὸ γὰρ δίκαιον Richards || 38 δίκη : δικαιοσύνη Reiske Thurot.

[1253 b] 3 οἰκονομίας : *domus* (οἰκίας) Guil. || πάλιν οἰκία : ἡ οἰκία πάλιν MP *rursum domus* Guil. || 7 ἂν post 8 σκεπτέον MP || 8 ἐστιν post τι add. M || δεῖ : δὴ M || 9 καὶ ante γαμικὴ om. M || τεκνοποιητική : πατρική Ar. cf. 1259 a 38 || 11 δ' : δὴ Sus. || <αἱ> τρεῖς Jowett || 12 ἐστι M || 13 δὲ[2] M || χρηματικῆς R corr. et in textu et in mg. R[2] sed in mg. postea eras. || 14 δὲ : μὲν M || 16 ἀνάγκην χρείαν M || τὸ cum ω superscr. P om. R suppl. R[2] || 17 δυναίμεθα : δυνάμεθα MP || 18 τε M || ἢ δεσποτεία M || 19 ἡ om. R (suppl. R[2]) H.

au début[1]. Pour d'autres, la domination du maître est contre nature : c'est seulement en vertu de la loi (*nomoi*) que l'un est esclave et l'autre libre ; par nature (*physei*)[2] il n'y a aucune différence ; aussi une telle autorité n'est-elle pas juste, car elle est violence[3].

Diverses sortes d'instruments : animés, inanimés.

IV 1 Puisque la propriété[4] est une partie intégrante de la famille et l'art d'acquérir la propriété, une partie de l'administration domestique (sans les ressources indispensables il est impossible et de *vivre* et de *vivre bien*) ; d'autre part, de même que chaque branche d'activité déterminée doit avoir ses instruments appropriés, si l'on veut que le travail s'accomplisse, ainsi en est-il dans le domaine économique ; 2 or, parmi les instruments, les uns sont inanimés, les autres animés : par exemple, pour le pilote, la barre du gouvernail est un instrument inanimé, le timonier[5] un instrument animé (car dans les diverses activités le subordonné joue le rôle d'un instrument). De même un objet de propriété est un instrument utile à la vie, et la propriété, c'est un ensemble d'instruments[6] ; l'esclave est un objet de propriété animé et tout serviteur est comme un instrument précédant[7] les autres instruments. 3 En effet, si chaque instrument[8] pouvait, par ordre ou par pressentiment, accomplir son œuvre propre, si, pareilles aux statues légendaires de Dédale[9] ou aux trépieds d'Héphaistos, qui, au dire du poète, « pouvaient d'eux-mêmes entrer dans l'assemblée des dieux[10] », les navettes tissaient d'elles-mêmes et les plectres jouaient de la cithare, alors les maîtres d'œuvre n'auraient nul besoin de manœuvres ni les maîtres, d'esclaves.

Instruments de production ; instruments d'usage.

4 Les instruments proprement dits sont des instruments de production[11] ; l'objet de propriété, au contraire, est un instrument d'action. En effet, la navette produit quelque chose de plus que son usage propre, mais d'un vêtement et d'un lit on ne tire que leur seul usage. De plus, comme production et action diffèrent d'espèce et que toutes deux ont besoin

1. Voir I, 1, 1252 a 7 suiv.

σιλική, καθάπερ εἴπομεν ἀρχόμενοι· τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν. Νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι, τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν· διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ.

IV 1 Ἐπεὶ οὖν ἡ κτῆσις μέρος τῆς οἰκίας ἐστὶ καὶ ἡ κτητικὴ μέρος τῆς οἰκονομίας (ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν), ὥσπερ δὲ ταῖς ὡρισμέναις τέχναις ἀναγκαῖον ἂν εἴη ὑπάρχειν τὰ οἰκεῖα ὄργανα, εἰ μέλλει ἀποτελεσθήσεσθαι τὸ ἔργον, οὕτω καὶ τῶν οἰκονομικῶν, 2 τῶν δ' ὀργάνων τὰ μὲν ἄψυχα τὰ δὲ ἔμψυχα, οἷον τῷ κυβερνήτῃ ὁ μὲν οἴαξ ἄψυχον, ὁ δὲ πρῳρεὺς ἔμψυχον (ὁ γὰρ ὑπηρέτης ἐν ὀργάνου εἴδει ταῖς τέχναις ἐστίν), οὕτω καὶ τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωήν ἐστι, καὶ ἡ κτῆσις πλῆθος ὀργάνων ἐστί, καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον, καὶ ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων πᾶς ὁ ὑπηρέτης. 3 Εἰ γὰρ ἠδύνατο ἕκαστον τῶν ὀργάνων κελευσθὲν ἢ προαισθανόμενον ἀποτελεῖν τὸ αὑτοῦ ἔργον, ὥσπερ τὰ Δαιδάλου φασὶν ἢ τοὺς τοῦ Ἡφαίστου τρίποδας, οὕς φησιν ὁ ποιητὴς αὐτομάτους θεῖον δύεσθαι ἀγῶνα, οὕτως αἱ κερκίδες ἐκέρκιζον αὐταὶ καὶ τὰ πλῆκτρα ἐκιθάριζεν, οὐδὲν ἂν ἔδει οὔτε τοῖς ἀρχιτέκτοσιν [1254 a] ὑπηρετῶν οὔτε τοῖς δεσπόταις δούλων. 4 Τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ὄργανα ποιητικὰ ὄργανά ἐστι, τὸ δὲ κτῆμα πρακτικόν· ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς κερκίδος ἕτερόν τι γίνεται παρὰ τὴν χρῆσιν αὐτῆς, ἀπὸ δὲ τῆς ἐσθῆτος καὶ τῆς κλίνης ἡ χρῆσις μόνον. Ἔτι δ' ἐπεὶ διαφέρει ἡ ποίησις εἴδει καὶ ἡ πρᾶξις,

1253 b 36 Hom. *Il.* xviii 376.

21 δὲ P || 22 οὐδὲν P || 23 οἰκίας : οὐσίας pr. m. M || καὶ — 24 οἰκονομίας secl. Sus. || 25 καὶ εὖ ζῆν om. MP suppl. mg. P^{4} || δὲ : δὴ Sus. || 27 τῶν οἰκονομικῶν : τῷ οἰκονομικῷ MP || οὕτω καὶ τῷ οἰκονομικῷ secl. et 30 οὕτω καὶ <τῷ οἰκονομικῷ> scr. Rassow Sus. ; vitium detexerat Thurot || 28 ἔμψυχα — ἄψυχα pr. m. P || κοιβερνήτῃ R (corr. R^{2}) || 30 εἴδη pr. m. M || ἔστιν M || 31 ἔστι M || 32 καὶ secl. Thurot || κτῆμα τι M || ὡσπερ M || 33 ὁ om. MH || 34 ἢ : *et* Guil. || 35 αὑτοῦ Bekker : αὐτοῦ codd. || <καὶ> ὥσπερ Ross || τοῦ om. P || 36 θεῖον om. P add. mg. P^{1} || 37 ὑποδύεσθαι M *subinduere* Guil. || οὕτως : *sic si* Guil. || αὐταὶ *per se* Guil. : αὗται codd. || 38 οὐδὲν : οὐκ P || ἀρχιτέκτωσιν M.

[1254 a] 2 ὄργανα M || ἐστὶ M || 3 ἕτερον τὶ M || 5 δ' om. M || ἡ ante ποίησις om. M.

d'instruments, il doit y avoir entre eux aussi une différence analogue. **5** Or la vie est action et non pas production ; aussi l'esclave est-il serviteur dans l'ordre de l'action[1]. On parle de l'objet de propriété[2] dans le même sens que de la partie : la partie est non seulement partie d'une autre chose, mais encore elle appartient entièrement à cette autre chose ; il en est de même pour un objet de propriété. C'est pourquoi, tandis que le maître est simplement maître de l'esclave, mais ne lui appartient pas, l'esclave, lui, non seulement est esclave du maître, mais encore lui appartient entièrement.

6 De ces considérations on déduit clairement quelle est la nature de l'esclave et quelles sont ses capacités. Un être qui par nature ne s'appartient pas, mais est l'homme d'un autre, cet être-là est par nature esclave[3] : est l'homme d'un autre quiconque, étant homme, est objet de propriété ; or un objet de propriété[4] est un instrument ordonné à l'action et séparable.

V **1** Existe-t-il ou non par nature[5] des êtres ainsi faits ? Est-il ou non meilleur et juste pour quelqu'un d'être esclave ? au contraire tout esclavage est-il contre nature ? Voilà les questions à examiner maintenant ; or il n'est pas difficile de s'en faire une idée par le raisonnement et de les comprendre à fond à partir des faits[6].

Le principe général de subordination et son application.

2 Commander et obéir font partie des choses non seulement inévitables, mais encore utiles; certains êtres, immédiatement dès leur naissance, se trouvent destinés les uns à obéir, les autres à commander. Il y a d'ailleurs bien des formes de commandement[7] et d'obéissance ; mais la meilleure autorité est toujours celle qui s'exerce sur les meilleurs[8] : par exemple, sur un homme plutôt que sur une bête ; **3** car ce qu'accomplissent les meilleurs est l'œuvre la meilleure. Partout où l'un commande et l'autre obéit, il y a une œuvre commune. En effet, dans tout ensemble composé[9] de plusieurs parties mais formant une entité commune — que ces parties soient continues ou séparées — se manifestent toujours gouvernant et gouverné. **4** Et l'on retrouve cela chez les êtres

καὶ δέονται ἀμφότεραι ὀργάνων, ἀνάγκη καὶ ταῦτα τὴν αὐτὴν ἔχειν διαφοράν. 5 Ὁ δὲ βίος πρᾶξις, οὐ ποίησίς ἐστιν· διὸ καὶ ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πρᾶξιν. Τὸ δὲ κτῆμα λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ μόριον· τό τε γὰρ μόριον οὐ μόνον ἄλλου ἐστὶ μόριον, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἄλλου· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κτῆμα. Διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ' οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου. 6 Τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις, ἐκ τούτων δῆλον· ὁ γὰρ μὴ αὑτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὤν, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν, ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος, ὃς ἂν κτῆμα ᾖ ἄνθρωπος ὤν, κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν. V 1 Πότερον δ' ἐστι τις φύσει τοιοῦτος ἢ οὔ, καὶ πότερον βέλτιον καὶ δίκαιόν τινι δουλεύειν ἢ οὔ, ἀλλὰ πᾶσα δουλεία παρὰ φύσιν ἐστί, μετὰ ταῦτα σκεπτέον· οὐ χαλεπὸν δὲ καὶ τῷ λόγῳ θεωρῆσαι καὶ ἐκ τῶν γινομένων καταμαθεῖν. 2 Τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστί· καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἄρχειν. Καὶ εἴδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἐστίν, καὶ ἀεὶ βελτίων ἡ ἀρχὴ ἡ τῶν βελτιόνων ἀρχομένων, οἷον ἀνθρώπου ἢ θηρίου· 3 τὸ γὰρ ἀποτελούμενον ἀπὸ τῶν βελτιόνων βέλτιον ἔργον· ὅπου δὲ τὸ μὲν ἄρχει τὸ δ' ἄρχεται, ἔστι τι τούτων ἔργον. Ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτε ἐκ διῃρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον· 4 καὶ τοῦτο ἐκ τῆς ἁπάσης φύσεως ἐνυπάρχει τοῖς

1254 a 14 ὁ. — 15 ἐστιν respiciunt Alex. Aphrod. *in Metaph.* p. 17. 7 Hayd. et Anonymus *in Eth. Nic.* p. 190. 4 Heylb.

7 ποίησίς Q || ἐστιν P ἐστι MQ || 10 ὅλως : ἁπλῶς ὅλως MP ἁπλῶς Q[4] ἁπλῶς ἑρμήνεια ἐστι τοῦ ὅλως mg. O[3] *simpliciter* Guil. || 12 δεσπότης M || δοῦλος ἐστὶν M || 14 αὐτοῦ MH || 15 ὢν : δὲ QR (sed postea eras. in R) et γρ. mg. P[2] || ἄλλου δ' : ἀλλ' οὐδ' P ἀλλ' οὐδὲν M || 16 ἐστιν M ἔστὶν cett. || ᾖ : ἢ M *aut* Guil. || ἄνθρωπος ὢν P[2]Q[1] (γρ. mg.) R[1] δοῦλος ὢν codd. *servus est* Guil. || 17 τίς M || 18 δίκαιόν : *justius* Guil. || καὶ πότερον — 19 οὔ om. M || 19 ἐστι M || 23 καὶ — 25 ἐστίν om. M || 27 ἀπὸ : ὑπὸ Bekker[2] || ὁπου M || 28 τί M || 29 εἴτ'[1] M : εἴτε M[1] || εἴτ'[2] MQR || 31 τοῦτ' MP || ἐνύπαρχει M.

animés en vertu de l'ordre de toute la nature[1] ; car, même dans les êtres sans vie, il y a une sorte de prédominance, telle la dominante en harmonie. Mais ces considérations relèvent sans doute d'un examen assez éloigné de notre sujet[2].

Soumission du corps à l'âme, de l'esclave au maître.

L'être vivant tout d'abord est composé d'une âme et d'un corps, que la nature a destinés, l'une à commander, l'autre à obéir[3]. **5** — Il faut examiner le naturel de préférence chez les êtres conformes à leur nature et non chez les êtres dégradés. Aussi doit-on considérer l'homme parfaitement sain de corps et d'âme, en qui cette prédominance de l'âme est manifeste ; car, chez les hommes vicieux de nature ou tombés dans le vice, souvent le corps semble commander à l'âme par suite de dispositions mauvaises ou contre nature. —

6 Il est donc possible, disons-nous, d'observer d'abord dans tout vivant l'autorité d'un maître d'esclaves et celle d'un homme d'État, car l'âme[4] commande au corps avec l'autorité d'un maître et l'intellect commande à l'appétit avec l'autorité d'un homme d'État ou d'un roi[5]. Ici il est évident que la soumission à l'âme est aussi naturelle et avantageuse pour le corps que la soumission à l'intellect et à la partie raisonnable l'est pour la partie affective, tandis que leur égalité ou l'inversion de leurs rapports leur est à tous nuisible. **7** Le même rapport se retrouve entre l'homme et les autres animaux : les animaux domestiqués ont une nature meilleure que les animaux sauvages et pour eux tous il vaut mieux être soumis à l'homme, car ils y trouvent leur sécurité. De plus la relation du mâle à la femelle est par nature[6] celle de supérieur à inférieur, de gouvernant à gouverné ; ce principe s'applique nécessairement de même à tous les hommes.

8 Tous les êtres donc qui sont aussi différents des autres que l'âme l'est du corps et l'homme de la brute (tel est le cas de tous ceux dont l'activité se réduit à user de leur corps[7] et qui tirent par là le meilleur parti de leur être) sont par nature esclaves : mieux vaut pour eux, tout comme dans les cas mentionnés, être soumis à ce genre d'autorité.

ἐμψύχοις· καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ μετέχουσι ζωῆς ἔστι τις ἀρχή, οἷον ἁρμονίας. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέρας ἐστὶ σκέψεως. Τὸ δὲ ζῷον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἀρχόμενον· 5 δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις· διὸ καὶ τὸν βέλτιστα διακείμενον καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἄνθρωπον θεωρητέον, ἐν ᾧ τοῦτο δῆλον· τῶν γὰρ μοχθηρῶν ἢ [1254 b] μοχθηρῶς ἐχόντων δόξειεν ἂν ἄρχειν πολλάκις τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς διὰ τὸ φαύλως καὶ παρὰ φύσιν ἔχειν. 6 Ἔστι δ' οὖν, ὥσπερ λέγομεν, πρῶτον ἐν ζῴῳ θεωρῆσαι καὶ δεσποτικὴν ἀρχὴν καὶ πολιτικήν· ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερὸν πᾶσιν. 7 Πάλιν ἐν ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὡσαύτως· τά μὲν γὰρ ἥμερα τῶν ἀγρίων βελτίω τὴν φύσιν, τούτοις δὲ πᾶσι βέλτιον ἄρχεσθαι ὑπ' ἀνθρώπου· τυγχάνει γὰρ σωτηρίας οὕτως. Ἔτι δὲ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον, καὶ τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων. 8 Ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἡ τοῦ σώματος χρῆσις, καὶ τοῦτ' ἔστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον), οὗτοι μέν εἰσι φύσει δοῦλοι, οἷς βέλτιόν ἐστιν ἄρχε-

33 ἀλλα M || μὲν om. M || 35 ἐστι M || 38 κατα M || 39 ἐν — δῆλον om. P || 39 μοχθηρῶν ἢ μοχθηρῶς ἐχόντων : *pestilentium et prave se habentium* Guil.

[1254 b] 1 πολλάκις — 2 ἔχειν om. H || 2 καὶ παρὰ φύσιν om. M P add. mg. P[2] || περὶ QR || 6 καὶ : ἢ Richard Ross || 7 καὶ συμφέρον om. P add. mg. P[1] || 9 λόγου M || 13 οὕτω MP || τὸ ante μὲν om. M || 14 καὶ om. QR || δ' : δὲ MP || 16 διεστᾶσι τοσοῦτον M διεστᾶσι τοιοῦτον P || 17 καὶ : καισυος M || διάκεινται δὲ corr. Q[2] et Guil. || ὅσον M || 18 ἔστ' : ἐστιν M || 19 δοῦλον R corr. R[1].

9 Ainsi celui-là est esclave par nature qui peut appartenir à un autre (aussi lui appartient-il en fait) et qui n'a part à la raison que dans la mesure où il peut la percevoir, mais non pas la posséder lui-même[1]. Les autres animaux ne perçoivent pas la raison, mais obéissent à des impressions. Quant à leur utilité, la différence est mince : esclaves et animaux domestiques[2] apportent l'aide de leur corps pour les besognes indispensables.

Différences naturelles entre les individus.

10 Aussi bien la nature veut-elle marquer elle-même une différence entre les corps des hommes libres et ceux des esclaves[3] : les uns sont forts pour les tâches nécessaires, les autres, droits de stature et impropres à de telles activités, mais aptes à la vie politique (qui se trouve partagée entre les occupations de la guerre et celles de la paix) ; cependant le contraire se produit souvent : tels n'ont de l'homme libre que le corps, tels n'en ont que l'âme[4], car il est bien évident que si le corps suffisait à distinguer les hommes libres autant que les statues des dieux, tout le monde conviendrait que le reste des hommes mérite de leur être asservi. **11** Et si ce qu'on a dit du corps est vrai, il est encore beaucoup plus juste de faire cette distinction en ce qui concerne l'âme[5] ; mais il n'est pas aussi facile de voir la beauté de l'âme que celle du corps.

Il est donc évident qu'il y a par nature des gens qui sont les uns libres, les autres esclaves[6], et que pour ceux-ci la condition servile est à la fois avantageuse et juste.

VI **1** Que ceux qui prétendent le contraire aient également raison d'une certaine façon, ce n'est pas difficile à voir ; car les mots *esclavage* et *esclave* sont pris dans deux sens différents. Il existe, en effet[7], une sorte d'esclave et d'esclavage en vertu d'une loi ; cette loi[8] est une sorte d'opinion commune selon laquelle ce qui est vaincu à la guerre appartient au vainqueur.

1. La seule différence réelle semble être cette participation lointaine à la raison ; en ceci l'esclave ressemble plutôt à la partie affective de l'âme (*Eth. Nic.*, I, 13, 1103 a 1 suiv.) qu'au corps ; c'est parce que l'esclave peut saisir la raison chez autrui qu'il faut employer à son égard l'admonition (I, 13, 1260 b 5) et non l'ordre pur et simple, comme Platon le suggère (*Lois*, VI, 777 e).

σθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. 9 Ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν) καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν· τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα οὐ λόγου αἰσθανόμενα, ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ. Καὶ ἡ χρεία δὲ παραλλάττει μικρόν· ἡ γὰρ πρὸς τἀναγκαῖα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ' ἀμφοῖν, παρά τε τῶν δούλων καὶ παρὰ τῶν ἡμέρων ζῴων. 10 Βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον (οὗτος δὲ καὶ γίνεται διῃρημένος εἴς τε τὴν πολεμικὴν χρείαν καὶ τὴν εἰρηνικήν), συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοὐναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματ' ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχάς· ἐπεὶ τοῦτό γε φανερόν, ὡς εἰ τοσοῦτον γένοιντο διάφοροι τὸ σῶμα μόνον ὅσον αἱ τῶν θεῶν εἰκόνες, τοὺς ὑπολειπομένους πάντες φαῖεν ἂν ἀξίους εἶναι τούτοις δουλεύειν. 11 Εἰ δ' ἐπὶ τοῦ σώματος τοῦτ' ἀληθές, πολὺ δικαιότερον ἐπὶ τῆς ψυχῆς τοῦτο διωρίσθαι· ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ῥᾴδιον ἰδεῖν τό τε τῆς ψυχῆς κάλλος καὶ τὸ τοῦ σώματος. Ὅτι μὲν τοίνυν [1255 a] εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν.

VI 1 Ὅτι δὲ καὶ οἱ τἀναντία φάσκοντες τρόπον τινὰ λέγουσιν ὀρθῶς, οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν· διχῶς γὰρ λέγεται τὸ δουλεύειν καὶ ὁ δοῦλος· ἔστι γάρ τις καὶ κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλεύων· ὁ γὰρ νόμος ὁμολογία τίς ἐστιν, ἐν ᾧ τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναί φασιν. 2 Τοῦτο δὴ

20 post εἰρημένοις lac. conj. Morel Thurot || 21 ἄλλ R corr. R[1] || 23 λόγῳ MP || αἰσθανόμενα secl. Bender Ross || 25 ἀναγκαῖα M || 26 παρὰ[2] om. M || 28 ποιεῖ QR em. Q[2] || καὶ ante τὰ μὲν add. Q || 32 εἰρήνην M || τουναντίον M || 33 σώματα MP || 36 πάντας M || 38 διαιρεῖσθαι P διωρεῖσθαι ut vid. R corr. R[2] || οὐχ' M et sic saepissime.

[1255 a] 1 εἰσὶ om. spatio relicto R suppl. R[2] || 2 συμφέρειν M || ἔστι R ἔστιν R[2] || 3 τὰ ἐναντία in lac. M || 5 ἐστι M || καὶ[2] om. MPRH superscr. R[2] || 6 ᾧ : ᾗ Bas[3].

Divergence de vues sur un point de droit. Pas de pouvoir sans vertu.

2 C'est précisément à ce point de droit que beaucoup d'hommes de loi intentent, comme à un orateur politique, une action d'illégalité[1] (*graphè paranomôn*) : ils trouvent étrange qu'un homme qui peut exercer la contrainte et qui a la supériorité de la force fasse de la victime de sa contrainte son esclave et son sujet ; certains sont de cet avis, d'autres partagent l'opinion précédente, même parmi les sages[2]. 3 La raison de cette divergence de vues et ce qui provoque un renversement des arguments[3], c'est que, en un sens, la vertu, quand elle en trouve les moyens[4], a justement[5] ce pouvoir de contraindre et que le parti vainqueur l'emporte toujours par quelque avantage[6] ; aussi croit-on que la contrainte n'est pas sans vertu et que la contestation ne porte que sur le point de droit. 4 C'est pourquoi[7] les uns croient que le droit réside dans la bienveillance mutuelle, les autres, que le droit[8], c'est précisément cette domination du plus fort[9] ; et de fait, si l'on oppose ces thèses isolément[10], les autres arguments[11], selon lesquels la supériorité dans l'ordre de la vertu ne crée pas un droit à commander et à régner en maître[12], n'ont aucune force ni valeur persuasive[13].

5 D'autre part, il y a des gens qui, s'attachant absolument[14], pensent-ils, à une certaine conception du droit (or la loi crée un état de droit), admettent que l'esclavage résultant d'une guerre est conforme au droit, mais en même temps ils le nient ; car l'origine des guerres peut ne pas être juste et l'on ne saurait à aucun prix appeler esclave celui qui ne mérite pas la servitude ; sinon il arrivera aux hommes réputés les plus nobles[15] d'être esclaves et fils d'esclaves, s'il leur arrive d'être vendus après capture[16] ; 6 aussi refusent-ils à ceux-là[17] le nom d'esclaves et le réservent-ils aux barbares. Et à vrai dire, quand ils s'expriment ainsi, leur enquête ne vise rien d'autre que cette notion d'esclave par nature, dont nous avons parlé dès le début[18] ; en effet, il faut bien admettre que certains hommes sont partout esclaves et que d'autres ne le sont nulle part. 7 Le même principe vaut pour la noblesse : les Grecs se considèrent comme nobles non seulement chez eux mais partout, tandis que les barbares[19] ne le seraient que dans

τὸ δίκαιον πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὥσπερ ῥήτορα γράφονται παρανόμων, ὡς δεινὸν εἰ τοῦ βιάσασθαι δυναμένου καὶ κατὰ δύναμιν κρείττονος ἔσται δοῦλον καὶ ἀρχόμενον τὸ βιασθέν· καὶ τοῖς μέν οὕτω δοκεῖ τοῖς δ' ἐκείνως, καὶ τῶν σοφῶν. 3 Αἴτιον δὲ ταύτης τῆς ἀμφισβητήσεως, καὶ ὃ ποιεῖ τοὺς λόγους ἐπαλλάττειν, ὅτι τρόπον τινὰ ἀρετὴ τυγχάνουσα χορηγίας καὶ βιάζεσθαι δύναται μάλιστα, καὶ ἔστιν ἀεὶ τὸ κρατοῦν ἐν ὑπεροχῇ ἀγαθοῦ τινος, ὥστε δοκεῖν μὴ ἄνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου μόνον εἶναι τὴν ἀμφισβήτησιν· 4 διὰ γὰρ τοῦτο τοῖς μὲν εὔνοια δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι, τοῖς δ' αὐτὸ τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν· ἐπεὶ διαστάντων γε χωρὶς τούτων τῶν λόγων οὔτε ἰσχυρὸν οὐθὲν ἔχουσιν οὔτε πιθανὸν ἅτεροι λόγοι, ὡς οὐ δεῖ τὸ βέλτιον κατ' ἀρετὴν ἄρχειν καὶ δεσπόζειν. 5 Ὅλως δ' ἀντεχόμενοί τινες, ὡς οἴονται, δικαίου τινός (ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι) τὴν κατὰ πόλεμον δουλείαν τιθέασι δικαίαν, ἅμα δ' οὔ φασιν· τήν τε γὰρ ἀρχὴν ἐνδέχεται μὴ δικαίαν εἶναι τῶν πολέμων, καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δοῦλον εἶναι· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τοὺς εὐγενεστάτους εἶναι δοκοῦντας δούλους εἶναι καὶ ἐκ δούλων, ἐὰν συμβῇ πραθῆναι ληφθέντας· 6 διόπερ αὐτοὺς οὐ βούλονται λέγειν δούλους, ἀλλὰ τοὺς βαρβάρους. Καίτοι ὅταν τοῦτο λέγωσιν, οὐθὲν ἄλλο ζητοῦσιν ἢ τὸ φύσει δοῦλον, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς εἴπομεν· ἀνάγκη γὰρ εἶναί τινας φάναι τοὺς μὲν πανταχοῦ δούλους τοὺς δ' οὐδαμοῦ. 7 Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ εὐγενείας· αὐτοὺς μὲν γὰρ οὐ μόνον παρ' αὐτοῖς εὐγενεῖς ἀλλὰ πανταχοῦ νομίζουσιν, τοὺς δὲ βαρβάρους οἴκοι μό-

9 δεινὸν <ὂν> Ross || 10 ἔστι M || 11 οὕτως P || δ' : δὲ MP || 13 ἀρετη M || 16 τινος post ἀρετῆς add. P || 17 εὐνοία M εὐνομία Lambin ἄνοια Ross || 18 τὸ ante δίκαιον² add. M || 20 οὐδὲν MP || 22 οἴονται : *possibile* [*est*] Guil. || 24 ἅμα : ὅλως MP γρ. mg. P² || δ' : δὲ MP || μὴ om. P || 25 εἶναι om. P suppl. mg. P¹ || πολεμίων M || 26 τίς M || 28 παραθῆναι M || τοὺς εὐγενεῖς καὶ κρατηθέντας post ληφθέντας add. M. super αὐτοὺς scr. gl Q⁴ || 30 οὐδὲν MP ὅπερ M || 31 εἴπαμεν cum o superscr. R || φᾶναι M || 32 πανταχοῦ : ἐξ ἀρχῆς MP ἀπανταχοῦ (γρ. mg.) P² || δ' : δὲ MP || 33 αὐτοὺς MPH αὐτοῖς Q (em. Q²) R || αὐτοῖς MPH.

leur pays : il y aurait ainsi une forme absolue de noblesse et de liberté et une autre simplement relative. C'est ce que dit l'Hélène de Théodecte[1] :

> De la souche des dieux des deux lignées issue,
> Qui donc du nom d'esclave oserait m'appeler ?

8 S'exprimer ainsi, c'est ne distinguer que par la vertu et le vice[2] esclave et homme libre, noble et basse naissance : c'est prétendre que, tout comme un homme naît d'un homme et un animal d'un animal, ainsi un homme de bien naît de gens de bien ; or souvent la nature[3] veut agir dans ce sens, mais n'en a pas le pouvoir.

A certaines conditions l'esclavage est utile et juste.

9 Il est donc clair que cette divergence de vues a quelque raison d'être et qu'il n'y a pas d'un côté les esclaves par nature, de l'autre les hommes libres ; il est clair aussi qu'il y a des cas où cette distinction existe réellement et qu'alors il est avantageux et juste pour l'un d'être esclave et pour l'autre d'être maître et que l'un doit obéir, l'autre exercer l'autorité qu'il lui est naturel d'exercer, et donc être maître. **10** Mais une mauvaise pratique de l'autorité est nuisible à tous les deux ; la partie et le tout, comme le corps et l'âme, ont même intérêt ; or l'esclave est une partie du maître : c'est comme une partie vivante de son corps, mais séparée[4] ; aussi y a-t-il une communauté d'intérêt[5] et une amitié réciproque entre maître et esclave qui ont par nature mérité de l'être ; lorsque les rapports sont déterminés, non de cette façon, mais par la loi et la violence, c'est tout le contraire.

Différentes formes d'autorité. Le savoir de l'esclave : Le service domestique.

VII **1** Il est clair[6] aussi d'après ces considérations que l'autorité du maître et celle de l'homme d'État ne sont pas la même chose et que toutes les formes d'autorité ne sont pas identiques entre elles, comme le prétendent certains[7] : l'une, en effet, s'exerce sur des hommes libres par nature,

1. Théodecte (Nauck, *Trag. Graec. fragm.* 3) de Phasélis, contemporain et ami d'Aristote ; outre ses tragédies, il avait composé quelques ouvrages de politique.

νον, ὡς ὄν τι τὸ μὲν ἁπλῶς εὐγενὲς καὶ ἐλεύθερον, τὸ δ' οὐχ ἁπλῶς, ὥσπερ καὶ ἡ Θεοδέκτου Ἑλένη φησί·

θείων δ' ἀπ' ἀμφοῖν ἔκγονον ῥιζωμάτων
τίς ἂν προσειπεῖν ἀξιώσειεν λάτριν;

8 Ὅταν δὲ τοῦτο λέγωσιν, οὐθενὶ ἀλλ' ἢ ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διορίζουσι τὸ δοῦλον καὶ ἐλεύθερον καὶ τοὺς εὐγενεῖς καὶ τοὺς [1255 b] δυσγενεῖς· ἀξιοῦσι γάρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν· ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται. 9 Ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ λόγον ἡ ἀμφισβήτησις καὶ οὐκ εἰσὶν οἱ μὲν φύσει δοῦλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι, δῆλον, καὶ ὅτι ἔν τισι διώρισται τὸ τοιοῦτον, ὧν συμφέρει τῷ μὲν τὸ δουλεύειν τῷ δὲ τὸ δεσπόζειν καὶ δίκαιον, καὶ δεῖ τὸ μὲν ἄρχεσθαι τὸ δ' ἄρχειν ἣν πεφύκασιν ἀρχὴν ἄρχειν, ὥστε καὶ δεσπόζειν· 10 τὸ δὲ κακῶς ἀσυμφόρως ἐστὶν ἀμφοῖν· τὸ γὰρ αὐτὸ συμφέρει τῷ μέρει καὶ τῷ ὅλῳ καὶ σώματι καὶ ψυχῇ, ὁ δὲ δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότου, οἷον ἔμψυχόν τι τοῦ σώματος κεχωρισμένον δὲ μέρος· διὸ καὶ συμφέρον ἐστί τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότῃ πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἠξιωμένοις· τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον, ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι, τοὐναντίον.

VII 1 Φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τούτων ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστι δεσποτεία καὶ πολιτική, οὐδὲ πᾶσαι ἀλλήλαις αἱ ἀρχαί, ὥσπερ τινές φασιν· ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει, ἡ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ

1255 a 36 Théod. fragm. 3 Nauck[3].

35 τί M || καὶ om. QR || 36 Ἑλένη : ἐλελόγῃ M *Eleloga* Guil. || φησὶν MP || 37 ἀπαμφοῖν M || ἔκγονον P[1] et Ar. ἔκγονοιν P ἐκγόνοιν MR ἐκ γόνοιν Q ἐκ γόνων H *progenetricibus* Guil. || 38 ἀξιώσειε MPQ R[2] || λατριν M || 39 οὐδὲν MP || 40 καὶ[1] om. M || ἐλευθερον M.

[1255 b] 1 γαρ : δὲ M || ἐκ om. R suppl R[2] || 2 γενέσθαι MP || 3 ποιεῖν τοῦτο MP || ποιεῖν, πολλάκις μέντοι οὐ Ar. || οὐκ<ἀεὶ> Sus., Ross || 5 φύσει om. M et P suppl. mg. P[2] || δ' : δὲ MP || 7 τὸ[1] om. QRH || καὶ δίκαιον secl. Ross || τῶ μὲν M || 8 ἄρχειν τὸ δ' ἄρχεσθαι MP || ἀρχὴν ἔχειν P || ἐστιν M || 10 τῶ σώματι add. M || 11 τῇ ψυχῇ add. M || 12 τοῦ σώματος post μέρος add. MP del. P[1] || 13 ἐστι τί M || 16 ταυτόν M || δεσπότης M || 18 ἡ μὲν M || φύσει : φύσις vel φύσεως incerto comp. M.

l'autre sur des esclaves ; de plus le gouvernement domestique (*économique*) est une monarchie (car toute maison se gouverne monarchiquement), tandis que l'autorité politique s'exerce sur des hommes libres et égaux.

2 Au reste, le maître[1] s'appelle ainsi, en vertu non d'une science, mais de sa condition naturelle[2] ; et de même l'esclave et l'homme libre. Il y a d'ailleurs sans doute une science relative au maître et une autre à l'esclave. La science de l'esclave serait comme celle que professait l'homme de Syracuse ; là, en effet, quelqu'un, moyennant salaire, enseignait aux jeunes esclaves le cycle des services domestiques. **3** Et l'on peut y ajouter[3] l'apprentissage d'autres matières, comme l'art culinaire, par exemple, et les autres formes similaires du service ; chacun, en effet, a ses tâches, les unes plus estimées, les autres plus nécessaires, et, comme dit le proverbe :

Il y a esclave et esclave, maître et maître[4].

Le savoir du maître : L'emploi des esclaves.

4 Tout cela, ce ne sont que sciences d'esclave. La science du maître, c'est l'emploi des esclaves ; être maître ne consiste pas simplement à acquérir ses esclaves, mais à savoir se servir des esclaves. Cette science d'ailleurs n'a rien de grand[5] ni de majestueux : le maître doit simplement savoir ordonner ce que l'esclave doit savoir faire. **5** Aussi tous ceux qui peuvent s'épargner personnellement cet ennui en laissent l'honneur à un intendant, tandis qu'eux-mêmes s'occupent de politique ou de philosophie. L'art d'acquérir des esclaves — j'entends l'art légitime[6] — diffère de ces deux autres sciences ; c'est comme une forme de l'art de la guerre ou de la chasse.

Au sujet du maître et de l'esclave, telles sont donc nos positions.

Économie et chrématistique. Identité ou dépendance.

VIII **1** Prenons maintenant[7] selon notre méthode habituelle une vue d'ensemble sur la propriété en général et l'art de l'acquérir, puisqu'aussi bien l'esclave est une partie de la propriété. En premier lieu, on peut se demander si l'art d'acquérir la

ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος), ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή. 2 Ὁ μὲν οὖν δεσπότης οὐ λέγεται κατ' ἐπιστήμην, ἀλλὰ τῷ τοιόσδ' εἶναι, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ δοῦλος καὶ ὁ ἐλεύθερος. Ἐπιστήμη δ' ἂν εἴη καὶ δεσποτικὴ καὶ δουλική, δουλικὴ μὲν οἵαν περ ὁ ἐν Συρακούσαις ἐπαίδευεν· ἐκεῖ γὰρ λαμβάνων τις μισθὸν ἐδίδασκε τὰ ἐγκύκλια διακονήματα τοὺς παῖδας. 3 Εἴη δ' ἂν καὶ ἐπὶ πλεῖον τῶν τοιούτων μάθησις, οἷον ὀψοποιικὴ καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα γένη τῆς διακονίας· ἔστι γὰρ ἕτερα ἑτέρων τὰ μὲν ἐντιμότερα ἔργα τὰ δ' ἀναγκαιότερα, καὶ κατὰ τὴν παροιμίαν « δοῦλος πρὸ δούλου, δεσπότης πρὸ δεσπότου ». 4 Αἱ μὲν οὖν τοιαῦται πᾶσαι δουλικαὶ ἐπιστῆμαί εἰσι· δεσποτικὴ δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ χρηστικὴ δούλων· ὁ γὰρ δεσπότης οὐκ ἐν τῷ κτᾶσθαι τοὺς δούλους, ἀλλ' ἐν τῷ χρῆσθαι δούλοις. Ἔστι δ' αὕτη ἡ ἐπιστήμη οὐδὲν μέγα ἔχουσα οὐδὲ σεμνόν· ἃ γὰρ τὸν δοῦλον ἐπίστασθαι δεῖ ποιεῖν, ἐκεῖνον δεῖ ταῦτα ἐπίστασθαι ἐπιτάττειν· 5 διὸ ὅσοις ἐξουσία μὴ αὐτοὺς κακοπαθεῖν, ἐπίτροπος λαμβάνει ταύτην τὴν τιμήν, αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν. Ἡ δὲ κτητικὴ ἑτέρα ἀμφοτέρων τούτων, οἷον ἡ δικαία, πολεμική τις οὖσα ἢ θηρευτική. Περὶ μὲν οὖν δούλου καὶ δεσπότου τοῦτον διωρίσθω τὸν τρόπον.

VIII 1 [1256 a] Ὅλως δὲ περὶ πάσης κτήσεως καὶ χρηματιστικῆς θεωρήσωμεν κατὰ τὸν ὑφηγημένον τρόπον, ἐπείπερ καὶ ὁ δοῦλος τῆς κτήσεως μέρος τι ἦν. Πρῶτον μὲν οὖν ἀπορήσειεν

1255 b 29 δοῦλος Philemo ? cf. fragm. com. IV. 17 Mein. (II. 492 Kock).

21 κατὰ MP || τὸ M || τοιῶδε M τοιόσθε P || 23 ἐν ταῖς MP || 24 συρακουσαις cum ρ superscr. M || ἐπαίδευσεν MP || τίς M et sic saepius || 26 πλείονος pr. m. M || τῶν τοιούτων : τούτων MP || ὀψοποιητικὴ MP || 27 τ'ἄλλα M || καὶ ἕτερα add. M || ἕτερα : ἔργα R corr R² sed postea eras. || 28 ἔργα om. P || 30 εἰσϊ M || 31 δ' : δὲ M || ἐστϊν M || 33 ἔστι δὲ M || 34 ἅ : εἰ aut ἀ M || 36 ἐπιτροπος M || ἐπίτροπός <τις> Ross || 36 λαμβάνεται M || 37 δὲ κτητικὴ : δεκτικὴ M || 37 ἡ δὲ — 38 θηρευτική addubitant Conring Spengel.
[1256 a] 2 θεωρήσομεν MP.

richesse (*chrématistique*)[1] est identique à celui de l'administration de la maison (*économique*) ou s'il en est une partie ou l'auxiliaire ; et s'il en est l'auxiliaire, est-ce comme l'art de faire des navettes l'est pour l'art du tisserand ou l'art du fondeur pour l'art du statuaire ? Ces deux arts auxiliaires, en effet, ne rendent pas le même service : l'un fournit des instruments[2], l'autre, la matière ; **2** j'appelle matière la substance dont est fait un produit, par exemple, la laine pour le tisserand, le bronze pour le statuaire.

On voit clairement que l'*économique* n'est pas identique à la *chrématistique* ; de l'une relève l'acquisition[3], de l'autre l'utilisation ; quel art, en effet, utilisera les biens de la maison, si ce n'est l'administration domestique ? L'art d'acquisition est-il une partie de cette administration ou est-il d'une espèce différente ? C'est là encore une question débattue. **3** S'il appartient à l'homme d'affaires (*chrématisticos*) de connaître les sources de la richesse et de la propriété et si la propriété, de même que la richesse[4], comprend de nombreuses parties, il faudra d'abord examiner si l'agriculture est une partie de l'art d'acquisition ou quelque chose d'un autre genre, et en général s'il en est de même du souci de la nourriture et de son acquisition.

Diverses espèces d'aliments et divers genres de vie.

4 En vérité, il y a bien des genres de nourriture et par conséquent aussi bien des genres de vie différents chez les animaux comme chez les hommes. Il est impossible de vivre sans aliments et ce sont précisément les différences d'alimentation qui ont créé dans le monde animal des genres de vie différents. **5** Parmi les animaux, les uns vivent en troupeaux, les autres, dispersés selon qu'il convient à leur genre d'alimentation : certains d'entre eux, en effet, sont carnivores, d'autres frugivores, d'autres enfin omnivores[5] ; la nature a ainsi distingué leurs genres d'existence pour leur faciliter la vie et la prise des aliments ; et comme les mêmes aliments ne plaisent pas naturellement à tous, mais les uns à ceux-ci, les autres à ceux-là, même entre carnivores et entre frugivores les genres de vie diffèrent selon les espèces.

6 Il en va de même des hommes : il y a en effet grande diversité dans leur genre de vie ; les moins actifs sont

ἄν τις πότερον ἡ χρηματιστικὴ ἡ αὐτὴ τῇ οἰκονομικῇ ἐστιν ἢ μέρος τι ἢ ὑπηρετική, καὶ εἰ ὑπηρετική, πότερον ὡς ἡ κερκιδοποιικὴ τῇ ὑφαντικῇ ἢ ὡς ἡ χαλκουργικὴ τῇ ἀνδριαντοποιίᾳ· οὐ γὰρ ὡσαύτως ὑπηρετοῦσιν, ἀλλ' ἡ μὲν ὄργανα παρέχει, ἡ δὲ τὴν ὕλην· **2** λέγω δὲ ὕλην τὸ ὑποκείμενον, ἐξ οὗ τι ἀποτελεῖται ἔργον, οἷον ὑφάντῃ μὲν ἔρια, ἀνδριαντοποιῷ δὲ χαλκόν. Ὅτι μὲν οὖν οὐχ ἡ αὐτὴ οἰκονομικὴ τῇ χρηματιστικῇ, δῆλον· τῆς μὲν γὰρ τὸ πορίσασθαι, τῆς δὲ τὸ χρήσασθαι· τίς γὰρ ἔσται ἡ χρησομένη τοῖς κατὰ τὴν οἰκίαν παρὰ τὴν οἰκονομικήν; Πότερον δὲ μέρος αὐτῆς ἐστί τι ἢ ἕτερον εἶδος, ἔχει διαμφισβήτησιν· **3** εἰ γάρ ἐστι τοῦ χρηματιστικοῦ θεωρῆσαι πόθεν χρήματα καὶ κτῆσις ἔσται, ἡ δὲ κτῆσις πολλὰ περιείληφε μέρη καὶ ὁ πλοῦτος, ὥστε πρῶτον ἡ γεωργικὴ πότερον μέρος τι τῆς χρηματιστικῆς ἢ ἕτερόν τι γένος, καὶ καθόλου ἡ περὶ τὴν τροφὴν ἐπιμέλεια καὶ κτῆσις; **4** Ἀλλὰ μὴν εἴδη γε πολλὰ τροφῆς, διὸ καὶ βίοι πολλοί καὶ τῶν ζῴων καὶ τῶν ἀνθρώπων εἰσίν· οὐ γὰρ οἷόν τε ζῆν ἄνευ τροφῆς, ὥστε αἱ διαφοραὶ τῆς τροφῆς τοὺς βίους πεποιήκασι διαφέροντας τῶν ζῴων. **5** Τῶν τε γὰρ θηρίων τὰ μὲν ἀγελαῖα τὰ δὲ σποραδικά ἐστιν, ὁποτέρως συμφέρει πρὸς τὴν τροφὴν αὐτοῖς, διὰ τὸ τὰ μὲν ζῳοφάγα, τὰ δὲ καρποφάγα, τὰ δὲ παμφάγα αὐτῶν εἶναι, ὥστε πρὸς τὰς ῥαστώνας καὶ τὴν αἵρεσιν τὴν τούτων ἡ φύσις τοὺς βίους αὐτῶν διώρισεν· ἐπεὶ δ' οὐ ταὐτὸ ἑκάστῳ ἡδὺ κατὰ φύσιν ἀλλὰ ἕτερα ἑτέροις, καὶ αὐτῶν τῶν ζῳοφάγων καὶ τῶν καρποφάγων οἱ βίοι πρὸς ἄλληλα διεστᾶσιν. **6** Ὁμοίως δὲ

4 ἡ ante αὐτὴ om. M || αὐτῇ R corr. R² || ἔστιν M || 5 ἢ post τι om. M || ὑπηρετική : ὑπηρετικός an ὑπηρετικόν incert. M || 6 κερκιδοποιητικὴ MP κερκιδοποιικῇ R corr. R² || ἡ ante χαλκ. om. PH || χαλουργικῇ R corr. R² || 9 ἔριον P *Lana* Guil. || 10 χαλκός P χαλ cum κ' superscr. M || ἡ post αὐτὴ add. Q² || 11 το M || 13 παρὰ : περὶ MR || 14 δι'ἀμφισβήτησιν QH || 16 εὔσται M || ἡ δὲ : ἥ γε Ross || καὶ post πολλὰ add. M || 17 πότερος R corr. R² || χρηματιστικῆς : οἰκονομικῆς Garve || 21 οἷον M || ὥστε — 22 τροφῆς om. M || 22 διαφέροντας πεποιήκασι MP || 23 τε om. M || γὰρ om. Q || 25 τὰ δὲ παμφάγα om. P suppl. mg. P² τὰ δὲ om. M || 26 καὶ : κατὰ Bern. || 27 δ' : δὲ M || ταυτο M || 29 διαστᾶσιν M.

nomades : la nourriture qu'ils tirent des animaux domestiques leur vient sans peine et tout à loisir, mais comme leurs troupeaux sont contraints de se déplacer pour leur pâture, eux aussi sont forcés de les accompagner comme s'ils cultivaient un champ vivant. **7** D'autres vivent de la chasse, et ces chasses varient selon les peuples : les uns, par exemple, vivent de rapine[1] ; d'autres, de pêche — ceux qui habitent au bord de lacs, de marais, de rivières ou d'une mer poissonneuse — ; d'autres vivent d'oiseaux ou de bêtes sauvages ; mais la plupart des hommes vivent de la terre et des fruits de la culture.

8 Voici donc approximativement le nombre des genres de vie, ceux du moins où les hommes ont une activité directement productrice[2] et, sans échange ni commerce[3], se procurent leur nourriture : vie de nomade, d'agriculteur, de pillard, de pêcheur, de chasseur ; d'autres hommes en combinant ces divers genres vivent dans l'aisance ; ils compensent par un autre les insuffisances du leur, dans la mesure où il ne leur permet pas de se suffire[4] à eux-mêmes : les uns mènent à la fois une vie de nomades et de pillards, d'autres, d'agriculteurs et de chasseurs ; et ainsi des autres : ils mènent le genre de vie auquel le besoin les contraint.

Prévoyance de la nature : Guerre et chasse.

9 Une telle faculté[5] d'acquisition est évidemment donnée par la nature elle-même à tous les êtres vivants tout aussi bien dès le moment de leur naissance que lorsqu'ils ont atteint leur plein développement. **10** En effet, certains animaux produisent, au moment même de la naissance de leurs petits, autant de nourriture qu'il en faut jusqu'à ce qu'ils puissent s'en procurer par eux-mêmes ; c'est le cas des vermipares et ovipares[6] ; quant aux vivipares, ils ont en eux-mêmes pendant un certain temps un aliment pour leurs nouveau-nés : cette substance naturelle qu'on appelle le lait. **11** Dès lors il

1. Aristote critique le commerce (ch. IX) et condamne le prêt à intérêt (ch. X), mais inclut parmi les modes naturels d'acquisition la piraterie qu'il considère, à la suite de Platon (*Lois*, VII, 823 d), comme une espèce de chasse (qui est elle-même une sorte de guerre, 1256 b 23). Pour les anciens Grecs, en effet, la piraterie, comme Thucydide l'indique (I, 5), n'était pas chose déshonorante (cf. Homère, *Od.*, III, 73 ; IX, 252) ; pour eux, le pirate, après tout, avait quelque chose

καὶ τῶν ἀνθρώπων· πολὺ γὰρ διαφέρουσιν οἱ τούτων βίοι· οἱ μὲν οὖν ἀργότατοι νομάδες εἰσίν· ἡ γὰρ ἀπὸ τῶν ἡμέρων τροφὴ ζῴων ἄνευ πόνου γίνεται σχολάζουσιν, ἀναγκαίου δ' ὄντος μεταβάλλειν τοῖς κτήνεσι διὰ τὰς νομὰς καὶ αὐτοὶ ἀναγκάζονται συνακολουθεῖν, ὥσπερ γεωργίαν ζῶσαν γεωργοῦντες· 7 οἱ δ' ἀπὸ θήρας ζῶσι, καὶ θήρας ἕτεροι ἑτέρας, οἷον οἱ μὲν ἀπὸ λῃστείας, οἱ δ' ἀφ' ἁλιείας, ὅσοι λίμνας καὶ ἕλη καὶ ποταμοὺς ἢ θάλατταν τοιαύτην προσοικοῦσιν, οἱ δ' ἀπ' ὀρνίθων ἢ θηρίων ἀγρίων· τὸ δὲ πλεῖστον γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῆς γῆς ζῇ καὶ τῶν ἡμέρων καρπῶν. 8 Οἱ μὲν οὖν βίοι τοσοῦτοι σχεδόν εἰσιν, ὅσοι γε αὐτόφυτον ἔχουσι τὴν ἐργασίαν καὶ μὴ δι' ἀλλαγῆς καὶ κα-
[1256 b] πηλείας πορίζονται τὴν τροφήν, νομαδικὸς γεωργικὸς λῃστρικὸς ἁλιευτικὸς θηρευτικός· οἱ δὲ καὶ μιγνύντες ἐκ τούτων ἡδέως ζῶσι, προσαναπληροῦντες τὸν ἐνδεέστατον βίον, ᾗ τυγχάνει ἐλλείπων πρὸς τὸ αὐτάρκης εἶναι, οἷον οἱ μὲν νομαδικὸν ἅμα καὶ λῃστρικόν, οἱ δὲ γεωργικὸν καὶ θηρευτικόν· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς ἄλλους, ὡς ἂν ἡ χρεία συναναγκάζῃ, τοῦτον τὸν τρόπον διάγουσιν. 9 Ἡ μὲν οὖν τοιαύτη κτῆσις ὑπ' αὐτῆς φαίνεται τῆς φύσεως διδομένη πᾶσιν, ὥσπερ κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν εὐθύς, οὕτω καὶ τελειωθεῖσιν. 10 Καὶ γὰρ κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τὰ μὲν συνεκτίκτει τῶν ζῴων τοσαύτην τροφὴν ὡς ἱκανὴν εἶναι μέχρις οὗ ἂν δύνηται αὐτὸ αὑτῷ πορίζειν τὸ γεννηθέν, οἷον ὅσα σκωληκοτοκεῖ ἢ ᾠοτοκεῖ· ὅσα δὲ ζῳοτοκεῖ, τοῖς γεννωμένοις ἔχει τροφὴν ἐν αὑτοῖς μέχρι τινός, τὴν τοῦ καλουμένου γάλακτος φύσιν. 11 Ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις

31 εἴσιν M || ἡμετέρων M || 33 δ' : δὲ MP || τοῖς κτήνεσι μεταβάλλειν MP || 35 ζῶσιν P || 36 ἁλείας codd. || 39 τῆς om. P || ἡμετέρων M || 41 διαλλαγῆς M.

[1256 b] 1 κομιζονται MP *ferunt* Guil. || γεωργικὸς om. M Guil. || 2 μιγνῦντες MH || 3 ζῶσιν PR (ν eras. R[1]) || ἐνδεέστερον Bern. τὸ ἐνδεὲς τοῦ βίου Bas[3] || ᾗ sequente ras. R || 4 τυγχάνει : *fuerit* Guil. || οἷον : ὧν M || οἷον οἱ μὲν om. P || 7 ἀναγκάζη Q || 8 δεδομένη MP *data* Guil. || 9 οὕτως M || συνεκτικει R corr. R[2] || 11 ὥσθ' Ross || 12 ἑαυτῷ πορίζει M || 13 ᾠοτοτοκεῖ M || γενομένοις QRH || 14 αὑτοῖς MH || καλουμένου om. P *vocatam* Guil. || 15 γεννωμένοις P ἄλλως γενομένοις mg. P[1].

faut évidemment croire que la nature subvient de même aux adultes et que les plantes sont faites pour les animaux et les animaux pour l'homme : les animaux domestiques servent à son usage et à sa nourriture ; les animaux sauvages, sinon tous, du moins la plupart, servent à sa nourriture et à ses autres besoins, pour qu'il en tire soit son habillement, soit divers instruments. **12** Si donc la nature ne fait rien sans but ni en vain[1], il faut admettre que c'est pour l'homme que la nature a fait tout ceci.

Il suit de là que l'art de la guerre[2] est, en un sens, un mode naturel d'acquisition (l'art de la chasse en est une partie) et doit se pratiquer à la fois contre les bêtes sauvages et contre les hommes, qui, nés pour obéir[3], s'y refusent, car cette guerre-là est par nature conforme au droit.

L'art naturel d'acquisition.

13 Voilà donc un mode d'acquisition qui, par nature[4], fait partie de l'économie domestique : ou il doit exister ou elle[5] doit faire en sorte qu'il existe : il s'agit, en effet, de la mise en réserve de ces biens indispensables à la vie et utiles à la communauté d'une cité[6] ou d'une famille. **14** Ces biens mêmes paraissent constituer la véritable richesse. Car la quantité de ces biens suffisante pour *vivre bien* n'est pas illimitée[7] comme Solon le prétend dans ce vers :

Nul terme de richesse aux hommes n'est prescrit[8].

15 En effet, il en existe un ici comme pour les autres arts : aucun instrument d'aucun art n'est illimité[9] ni en nombre ni en grandeur et la richesse n'est que la somme des instruments que possède une famille ou une cité. Ainsi donc il est clair qu'il existe un art naturel d'acquisition pour les chefs de famille et les hommes d'État, et l'on en voit la raison.

IX **1** Il est une autre forme d'acquisition que l'on nomme tout particulièrement — et elle mérite ce nom —

d'un guerrier. La piraterie fut tolérée dans la Méditerranée occidentale jusqu'à l'époque d'Aristote et même plus tard ; Pompée, en 67 av. J.-C., dut lutter contre les pirates du Levant. Platon (*Lois*, VIII, 845 c) et Xénophon (*de Rep. Laced.*, 2, 6 suiv.) approuvent la tolérance de Sparte pour le vol pratiqué avec habileté. Dans l'*Éthique* le pickpocket ou le voleur de grand chemin de nos sociétés modernes est appelé un être vil qui vit de gains honteux (*Eth. Nic.*, IV, 3, 1122 a 7), un être plein d'injustice (V, 10, 1134 a 19) ; Newmann, II, 170.

οἰητέον τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἥμερα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δ' ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ τά γε πλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθὴς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν· **12** εἰ οὖν ἡ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν. Διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητική πως ἔσται (ἡ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς), ᾗ δεῖ χρῆσθαι πρός τε τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον. **13** Ἓν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν· ὃ δεῖ ἤτοι ὑπάρχειν ἢ πορίζειν αὐτὴν ὅπως ὑπάρχῃ ὧν ἐστι θησαυρισμὸς χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων καὶ χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας. **14** Καὶ ἔοικεν ὅ γ' ἀληθινὸς πλοῦτος ἐκ τούτων εἶναι· ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν, ὥσπερ Σόλων φησὶ ποιήσας· « πλούτου δ' οὐθὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται ». **15** Κεῖται γὰρ ὥσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις τέχναις· οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστι τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει, ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλῆθός ἐστιν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν. Ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι τις κτητικὴ κατὰ φύσιν τοῖς οἰκονόμοις καὶ τοῖς πολιτικοῖς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν, δῆλον.

IX **1** Ἔστι δὲ γένος ἄλλο κτητικῆς, ἣν μάλιστα καλοῦσι,

1256 b 32 Solon fragm. 13,71 Bergk[4].

18 δ' : δὲ MP || πάντα : τὰ ἄλλα (τἄλλα P) πάντα MP Guil. || 20 γένηται MP || 21 μηδὲν MP || 23 πῶς M || 26 τοῦτον ὄντα τὸν πολ. QRH ὄντα τοῦτον τὸν θηρευτικὸν (θηρευτικὸν om. P τὸν θηρευτικὸν supra τοῦτον gl. Q[4]) πόλεμον πρῶτον MP (πρῶτον add. etiam Q[4] *primum* vel *et primum* Guil.) || 27 κατὰ φύσιν κτητικῆς MP || ἐστιν M || ὃ : ᾗ Lambin ᾇ Rassow ᾧ Thurot καθὸ Bern. ὅτι (*quia*) Richards || 28 ὧν : ἐξ ὧν H || 30 εἰς : πρὸς P || ὁ M || 32 ἀγαθῶν P (cum ην super θῶν scr.) QRH || ὥσπερ M || 33 οὐδὲν MP || 34 κεῖται[1] om. M || κεῖται γὰρ om. P suppl. mg. P[2] || 35 οὐδὲν — τέχνης om. P suppl. mg. P[2] || οὐδὲ μιᾶς MR || ἐστι M om. P || 36 πλῆθος : πλοῦτος H || 36 οἰκ. κ. πολ. : *yconomico et politico* Guil.

la *chrématistique*[1] et à cause de laquelle il n'y a, semble-t-il, aucune limite à la richesse et à la propriété ; beaucoup la croient identique à celle dont on vient de parler à cause de leur affinité ; or en fait, elle n'est ni identique ni bien éloignée de la précédente. L'une est naturelle et l'autre ne l'est pas, mais résulte plutôt d'une sorte d'expérience et de technique.

Étude de l'échange. Le troc.

2 Commençons l'étude de cette forme par la considération suivante : chaque objet de propriété a deux usages, qui tous deux appartiennent à cet objet comme tel[2], mais non de la même manière : l'un est propre à l'objet, l'autre ne l'est pas ; une chaussure, par exemple, peut être soit portée soit échangée. Voilà deux manières d'utiliser une chaussure. **3** Celui qui échange une chaussure avec un autre qui en a besoin contre de la monnaie ou de la nourriture se sert de la chaussure en tant que chaussure, mais non selon son usage normal, puisqu'elle n'a pas été faite pour l'échange. Il en est de même pour tous les autres objets de propriété ; **4** car l'échange peut s'appliquer à tous ; il trouve sa première origine dans ce fait naturel, que les hommes ont plus ou moins du nécessaire. On voit ainsi que le commerce de détail ne relève pas naturellement de l'art d'acquisition, car alors l'échange devrait se limiter aux besoins des deux parties[3].

5 Dans la première forme de communauté, celle de la famille, il est clair que l'échange est inutile ; sa nécessité n'apparaît qu'avec l'extension[4] de la communauté. Dans la famille tout était commun ; quand on se fut séparé, on eut cette fois bien des choses en commun et d'autres qu'il fallut échanger selon les besoins, comme le font encore beaucoup de peuples barbares, au moyen du troc. **6** Des objets utiles s'échangent contre d'autres objets utiles, mais rien de plus[5] : par exemple, on donne ou l'on reçoit du vin en échange de blé, et ainsi pour chacun des autres

1. Dans ce chapitre, il s'agit de la chrématistique au mauvais sens du terme, c'est-à-dire de l'art d'acquisition dont le profit pécuniaire est l'objet ; cette forme se distingue de celle qui n'a pas en vue un profit pécuniaire actuel, bien qu'un gain en résulte néanmoins. Grotius (II, 5) et Pufendorf (*Devoirs de l'homme et du citoyen*, I, 12) empruntent la même distinction à Aristote. Cette critique du com-

καὶ δίκαιον αὐτὸ καλεῖν, χρηματιστικήν, δι' ἣν οὐδὲν δοκεῖ [1257 a] πέρας εἶναι πλούτου καὶ κτήσεως· ἣν ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν τῇ λεχθείσῃ πολλοὶ νομίζουσι διὰ τὴν γειτνίασιν· ἔστι δ' οὔτε ἡ αὐτὴ τῇ εἰρημένῃ οὔτε πόρρω ἐκείνης· ἔστι δ' ἡ μὲν φύσει ἡ δ' οὐ φύσει αὐτῶν, ἀλλὰ δι' ἐμπειρίας τινὸς καὶ τέχνης γίνεται μᾶλλον. **2** Λάβωμεν δὲ περὶ αὐτῆς τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν· ἑκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἡ χρῆσίς ἐστιν, ἀμφότεραι δὲ καθ' αὑτὸ μὲν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως καθ' αὑτό, ἀλλ' ἡ μὲν οἰκεία ἡ δ' οὐκ οἰκεία τοῦ πράγματος, οἷον ὑποδήματος ἥ τε ὑπόδεσις καὶ ἡ μεταβλητική. Ἀμφότεραι γὰρ ὑποδήματος χρήσεις· **3** καὶ γὰρ ὁ ἀλλαττόμενος τῷ δεομένῳ ὑποδήματος ἀντὶ νομίσματος ἢ τροφῆς χρῆται τῷ ὑποδήματι ᾗ ὑπόδημα, ἀλλ' οὐ τὴν οἰκείαν χρῆσιν· οὐ γὰρ ἀλλαγῆς ἕνεκεν γέγονε. Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τῶν ἄλλων κτημάτων· **4** ἔστι γὰρ ἡ μεταβλητικὴ πάντων, ἀρξαμένη τὸ μὲν πρῶτον ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν, τῷ τὰ μὲν πλείω τὰ δὲ ἐλάττω τῶν ἱκανῶν ἔχειν τοὺς ἀνθρώπους· ᾗ καὶ δῆλον ὅτι οὐκ ἔστι φύσει τῆς χρηματιστικῆς ἡ καπηλική· ὅσον γὰρ ἱκανὸν αὐτοῖς, ἀναγκαῖον ἦν ποιεῖσθαι τὴν ἀλλαγήν. **5** Ἐν μὲν οὖν τῇ πρώτῃ κοινωνίᾳ (τοῦτο δ' ἐστὶν οἰκία) φανερὸν ὅτι οὐδέν ἐστιν ἔργον αὐτῆς, ἀλλ' ἤδη πλείονος τῆς κοινωνίας οὔσης· οἱ μὲν γὰρ τῶν αὐτῶν ἐκοινώνουν πάντων, οἱ δὲ κεχωρισμένοι πολλῶν πάλιν καὶ ἑτέρων, ὧν κατὰ τὰς δεήσεις ἀναγκαῖον ποιεῖσθαι τὰς μεταδόσεις, καθάπερ ἔτι πολλὰ ποιεῖ καὶ τῶν βαρβαρικῶν ἐθνῶν, κατὰ τὴν ἀλλαγήν. **6** Αὐτὰ γὰρ τὰ χρήσιμα πρὸς αὐτὰ καταλλάττονται, ἐπὶ πλέον δ' οὐθέν, οἷον οἶνον πρὸς σῖτον διδόντες καὶ λαμβάνοντες, καὶ τῶν

1257 a 25 κατὰ — 28 ἕκαστον alludit Mich. Ephes. *in libro V Eth. Nic.* f. 70 a, p. 40, 2 Hayd.

[1257 a] 1 ᾗ : ὃν M || λεχθεῖσι M || πολλῷ M || 3 δὲ οὔτε M || ἐκείνης : *posita* (κειμένη) Guil. || 6 χρήματος M et mg. P^2 *rei* Guil. || 7 αὐτὸ M || 9 ὑπόδησις MP || 14 ὁ μεταβλητικὸς pr. m. M || 16 δ'ἐλάττω P δελάττω M || 18 χρηματιστικῆς : μεταβλητικῆς Bern. || 22 τῶν om. MP suppl. mg. P^2 || αὐτῶν et κεχωρισμένων Immisch || 23 <ἕτεροι> ἑτέρων Bern. || 24 καὶ om. Guil. || 26 αὐτὰ Ross || οὐδὲν MP. || 27 σίτον M.

produits similaires. Ce genre d'échange n'est pas contraire à la nature et n'est pas non plus une forme de l'art d'acquisition[1], puisqu'il ne servait qu'à compléter l'autarcie naturelle;
7 et pourtant c'est de lui qu'est sorti logiquement cet art.

Origine du commerce et de la monnaie.

Quand l'aide étrangère[2] devint plus importante par l'importation de ce dont on manquait et l'exportation de ce qu'on avait en surplus, l'usage de la monnaie s'introduisit comme une nécessité. **8** Il est difficile, en effet, de transporter tous les produits dont on a naturellement besoin ; aussi les hommes convinrent-ils[3] pour leurs échanges de donner et de recevoir réciproquement une matière qui, utile par elle-même, fût facile à manier pour les besoins de la vie courante, comme le fer, l'argent et toute autre matière semblable, dont la valeur fut définie d'abord uniquement par les dimensions et le poids, et enfin par l'apposition d'une empreinte pour éviter l'embarras de mesures continuelles; l'empreinte fut mise comme signe de la quantité de métal. **9** Une fois la monnaie inventée par suite des nécessités de l'échange, apparut l'autre forme de l'art d'acquisition, le commerce de détail[4], pratiqué d'abord peut-être d'une manière fort simple[5], et ensuite, grâce à l'expérience, avec une technique déjà plus poussée qui rechercha les sources et les modes d'échange en vue de faire les plus gros profits.

10 Voilà pourquoi l'art d'acquisition semble avoir précisément pour objet la monnaie et sa fonction paraît être d'aviser aux moyens de se procurer de l'argent en abondance. Cet art, en effet, dit-on, produit la richesse et l'argent[6]. Si l'on place souvent la richesse dans l'abondance de la monnaie, c'est parce que cette abondance est le but de l'art d'acquisition et du commerce de détail[7]. **11** Au contraire, certains regardent la monnaie comme bagatelle et pure convention légale[8], sans fondement dans la nature, puisqu'un changement de convention parmi ceux qui s'en servent lui ôte toute valeur et toute utilité pour se procurer l'indispensable; souvent tel homme riche d'argent man-

merce lucratif que fait le Stagirite rappelle les véhémentes protestations des grands propriétaires fonciers du VIe siècle contre les bourgeois enrichis par le négoce que vilipendait le poète Théognis, p. ex. I.39.68.

ἄλλων τῶν τοιούτων ἕκαστον. Ἡ μὲν οὖν τοιαύτη μεταβλητικὴ οὔτε παρὰ φύσιν οὔτε χρηματιστικῆς ἐστιν εἶδος οὐδέν, εἰς ἀναπλήρωσιν γὰρ τῆς κατὰ φύσιν αὐταρκείας ἦν· **7** ἐκ μέντοι ταύτης ἐγένετ' ἐκείνη κατὰ λόγον. Ξενικωτέρας γὰρ γινομένης τῆς βοηθείας τῷ εἰσάγεσθαι ὧν ἐνδεεῖς καὶ ἐκπέμπειν ὧν ἐπλεόναζον, ἐξ ἀνάγκης ἡ τοῦ νομίσματος ἐπορίσθη χρῆσις. **8** Οὐ γὰρ εὐβάστακτον ἕκαστον τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων· διὸ πρὸς τὰς ἀλλαγὰς τοιοῦτόν τι συνέθεντο πρὸς σφᾶς αὐτοὺς διδόναι καὶ λαμβάνειν, ὃ τῶν χρησίμων αὐτὸ ὂν εἶχε τὴν χρείαν εὐμεταχείριστον πρὸς τὸ ζῆν, οἷον σίδηρος καὶ ἄργυρος κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον, τὸ μὲν πρῶτον ἁπλῶς ὁρισθὲν μεγέθει καὶ σταθμῷ, τὸ δὲ τελευταῖον καὶ χαρακτῆρα ἐπιβαλλόντων, ἵνα ἀπολύσῃ τῆς μετρήσεως αὐτούς· ὁ γὰρ χαρακτὴρ ἐτέθη τοῦ ποσοῦ σημεῖον. **9** Πο-
[1257 b] ρισθέντος οὖν ἤδη νομίσματος ἐκ τῆς ἀναγκαίας ἀλλαγῆς θάτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς ἐγένετο, τὸ καπηλικόν, τὸ μὲν πρῶτον ἁπλῶς ἴσως γινόμενον, εἶτα δι' ἐμπειρίας ἤδη τεχνικώτερον, πόθεν καὶ πῶς μεταβαλλόμενον πλεῖστον ποιήσει κέρδος. **10** Διὸ δοκεῖ ἡ χρηματιστικὴ μάλιστα περὶ τὸ νόμισμα εἶναι, καὶ ἔργον αὐτῆς τὸ δύνασθαι θεωρῆσαι πόθεν ἔσται πλῆθος χρημάτων· ποιητικὴ γὰρ εἶναι τοῦ πλούτου καὶ χρημάτων· καὶ γὰρ τὸν πλοῦτον πολλάκις τιθέασι νομίσματος πλῆθος, διὰ τὸ περὶ τοῦτ' εἶναι τὴν χρηματιστικὴν καὶ τὴν καπηλικήν. **11** Ὁτὲ δὲ πάλιν λῆρος εἶναι δοκεῖ τὸ νόμισμα καὶ νόμος παντάπασι, φύσει δ' οὐθέν, ὅτι μεταθεμένων τε τῶν χρωμένων οὐθενὸς ἄξιον οὔτε χρήσιμον πρὸς οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων ἐστὶ καὶ νομίσματος πλουτῶν πολλάκις ἀπορήσει τῆς ἀναγκαίας τροφῆς· καίτοι ἄτοπον τοιοῦτον

28 τοιουτων M || 32 γενομένης Corai || ἐνδεεῖς <ἦσαν> Ross || 36 σφάς M || 38 κἂν εἴ : καὶ εἴ P || 40 ἐπιβαλόντων P || ἵνα : ἵν' M || 41 αὐτούς Ross.

[1257 b] 1 νομίσματι M || 3 μὲν : μὲν οὖν MP || 7 εἶναι om. MP ἐστι Ross || τοῦ om. M || 8 τιθέασι πολλάκις MP || 10 καὶ secl. Thurot || καπιλικήν M || οὔτε M || 11 οὐδὲν MP || 12 χρωμένων : χρ cum lac. R suppl. R² || οὐδενός MP || οὔτε : οὐδὲ Bek. ὅν τε H.

quera de la nourriture nécessaire ; vraiment étrange, cette richesse dont l'abondance même laisse mourir de faim, comme ce Midas[1] de la fable, dont le vœu exaucé changeait en or tout ce qu'on lui présentait.

Distinction entre acquisition naturelle et chrématistique.

12 Aussi cherche-t-on quelqu'autre définition de la richesse et de l'art d'acquisition, et on la cherche avec raison. Car c'est autre chose que l'acquisition et la richesse naturelles. Cette forme concerne l'administration de la maison[2] ; cet art-là, le commerce de détail : il produit des biens, non pas en général, mais seulement par échange de biens ; et il passe pour avoir la monnaie comme objet, car la monnaie est le principe[3] et le terme de l'échange. **13** Il est vrai aussi que la richesse provenant de cette forme de l'art d'acquisition n'a point de limite[4]. L'art de la médecine n'a pas de limite en ce qui concerne les guérisons, et les arts en général n'ont pas de limite pour la production de leur fin (car c'est précisément cette fin qu'ils veulent produire), mais ils ne sont pas illimités quant aux moyens pour l'atteindre (puisque cette fin constitue pour tous une limite) ; de même en est-il de cette forme de l'art d'acquisition : il n'y a pas de limite à sa fin propre, car cette fin est justement la richesse telle qu'elle a été définie et l'acquisition d'argent. **14** Mais l'économie domestique, qui n'est pas cet art d'acquisition[5], a une limite, car l'objet de l'économie domestique n'est pas ce genre de richesse. Ainsi, à considérer la question sous cet angle[6], il paraît nécessaire qu'il y ait une limite à toute forme de richesse, mais nous voyons le contraire se produire dans les faits : tous les gens d'affaires accroissent indéfiniment leur richesse en espèces monnayées.

Cause de leur confusion. Recherche du superflu.

15 La cause de ceci est l'étroite affinité de ces deux formes d'acquisition[7] ; leurs emplois empiètent l'un sur l'autre, parce qu'elles ont le même objet : pour toutes deux, les biens possédés servent au même usage[8], mais non dans le même but : celle-ci vise à amasser, celle-là vise autre chose. De la vient que certaines gens voient dans la simple accumulation des biens l'objet de l'administration domestique et per-

εἶναι πλοῦτον οὗ εὐπορῶν λιμῷ ἀπολεῖται, καθάπερ καὶ τὸν Μίδαν ἐκεῖνον μυθολογοῦσι διὰ τὴν ἀπληστίαν τῆς εὐχῆς πάντων αὐτῷ γιγνομένων τῶν παρατιθεμένων χρυσῶν. **12** Διὸ ζητοῦσιν ἕτερόν τι τὸν πλοῦτον καὶ τήν χρηματιστικήν, ὀρθῶς ζητοῦντες. Ἔστι γὰρ ἑτέρα ἡ χρηματιστικὴ καὶ ὁ πλοῦτος ὁ κατὰ φύσιν, καὶ αὕτη μὲν οἰκονομική, ἡ δὲ καπηλικὴ ποιητικὴ χρημάτων οὐ πάντως, ἀλλ' ἢ διὰ χρημάτων μεταβολῆς· καὶ δοκεῖ περὶ τὸ νόμισμα αὕτη εἶναι· τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς ἐστιν. **13** Καὶ ἄπειρος δὴ οὗτος ὁ πλοῦτος, ὁ ἀπὸ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς. Ὥσπερ γὰρ ἡ ἰατρικὴ τοῦ ὑγιαίνειν εἰς ἄπειρόν ἐστι καὶ ἑκάστη τῶν τεχνῶν τοῦ τέλους εἰς ἄπειρον (ὅτι μάλιστα γὰρ ἐκεῖνο βούλονται ποιεῖν), τῶν δὲ πρὸς τὸ τέλος οὐκ εἰς ἄπειρον (πέρας γὰρ τὸ τέλος πάσαις), οὕτω καὶ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας, τέλος δὲ ὁ τοιοῦτος πλοῦτος καὶ χρημάτων κτῆσις. **14** Τῆς δ' οἰκονομικῆς, οὐ χρηματιστικῆς, ἔστι πέρας· οὐ γὰρ τοῦτο τῆς οἰκονομικῆς ἔργον. Διὸ τῇ μὲν φαίνεται ἀναγκαῖον εἶναι παντὸς πλούτου πέρας, ἐπὶ δὲ τῶν γινομένων ὁρῶ⟨μεν⟩ συμβαῖνον τοὐναντίον· πάντες γὰρ εἰς ἄπειρον αὔξουσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα. **15** Αἴτιον δὲ τὸ σύνεγγυς αὐτῶν· ἐπαλλάττει γὰρ ἡ χρῆσις, τοῦ αὐτοῦ οὖσα, ἑκατέρας τῆς χρηματιστικῆς· τῆς γὰρ αὐτῆς ἐστι χρήσεως κτῆσις, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτόν, ἀλλὰ τῆς μὲν ἕτερον τέλος, τῆς δ' ἡ αὔξησις· ὥστε δοκεῖ τισι τοῦτ' εἶναι τῆς οἰκονομικῆς ἔργον, καὶ διατελοῦσιν ἢ σῴζειν οἰόμενοι δεῖν ἢ αὔξειν τὴν τοῦ νομίσματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον. **16** Αἴτιον

17 αὐτῷ : *sibi* (αὑτῷ) Guil. || 18 ζητοῦσι P || τὸν πλοῦτον ἕτερον τι pr. m. P || 19 γὰρ : καὶ M || 20 μὲν ἡ Q² || 21 ἀλλὰ διὰ Guil. || μεταβολῇ M || 24 οὗτος om. MP || 26 γὰρ : καὶ M || 28 το M om. P (τὸ suppl. P²) || 29 χρηματικῆς Q || 30 οὐ secl. Thurot αὖ Bern. Ross || χρηματιστικὴ Q² || 31 πέρας : τέλος H || 33 ὁρῶμεν *videmus* cod. Oxon. Guil. Sepulv. Vitt. : ὁρῶ codd. || 34 οἱ χρηματιζόμενοι : *pro rebus ad usum habentes* Guil. || 35 ἀπαλλάτει R corr. R² || 36 ἑκατέρας (ἑκατέρᾳ Schneider Bern.) Ar. et codd. Sepulv. : ἑκατέρα codd. || τῆς χρηματιστικῆς : τῇ χρηματιστικῇ Bern. || 37 χρήσεως κτῆσις : κτήσεως χρῆσις Goettling || καταυτὸν pr. m. M.

sistent à penser qu'on doit conserver intacte ou augmenter indéfiniment sa richesse en espèces.

16 La cause de cette disposition est la préoccupation de *vivre* et non pas de *vivre bien*[1] ; comme un tel désir n'a pas de limite, on désire pour le combler des moyens eux-mêmes sans limite. Ceux mêmes qui aspirent à *vivre bien* recherchent ce qui contribue aux jouissances[2] du corps et comme ceci paraît dépendre des biens possédés, toute leur activité tourne autour de l'acquisition d'argent ; c'est de là qu'est venue cette seconde forme de l'art d'acquisition. **17** Comme la jouissance dépend du superflu, on recherche l'art qui procure le superflu indispensable à la jouissance ; et si l'on ne peut se le procurer par cet art d'acquisition, on essaie de l'avoir par un autre moyen et l'on fait de chacune de ses facultés[3] un usage contraire à la nature. Ce n'est pas le propre du courage, par exemple, de procurer de l'argent, mais de donner de l'assurance ; ni non plus le propre de l'art militaire ni de la médecine, dont les fins sont respectivement la victoire et la santé ; **18** et cependant ces gens-là font de tout cela des moyens de s'enrichir[4], pensant que c'est là le but et que tout doit s'orienter vers ce but.

Ainsi donc on a traité de la forme non nécessaire de l'art d'acquisition, de sa nature et de la raison pour laquelle nous en avons besoin ; au sujet de la forme nécessaire, on a montré qu'elle est différente de l'autre, qu'elle est naturellement une partie de l'administration domestique (celle qui concerne la subsistance)[5] et qu'elle n'est pas, comme l'autre, sans limite, mais qu'elle a des bornes précises.

L'économie domestique, usage des biens fournis par la nature. L'usure.

X **1** Ainsi s'éclaire encore le problème posé au début[6] : l'art d'acquérir des biens est-il ou non l'affaire du maître de maison et de l'homme d'État ? Encore faut-il que ces biens[7] existent ; en effet, de même que l'art politique ne produit pas les hommes, mais les reçoit de la nature et s'en sert, ainsi la nature doit fournir comme sources de subsistance la terre[8], la mer ou quoi que ce soit d'autre ; après cela, c'est au maître de maison de disposer comme il faut de ces ressources. **2** L'art du tisserand n'est pas de

δὲ ταύτης τῆς διαθέσεως τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ μὴ [1258 a] τὸ εὖ ζῆν· εἰς ἄπειρον οὖν ἐκείνης τῆς ἐπιθυμίας οὔσης, καὶ τῶν ποιητικῶν ἀπείρων ἐπιθυμοῦσιν. Ὅσοι δὲ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἐπιβάλλονται, τὸ πρὸς τὰς ἀπολαύσεις τὰς σωματικὰς ζητοῦσιν, ὥστ' ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἐν τῇ κτήσει φαίνεται ὑπάρχειν, πᾶσα ἡ διατριβὴ περὶ τὸν χρηματισμόν ἐστι, καὶ τὸ ἕτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς διὰ τοῦτ' ἐλήλυθεν. **17** Ἐν ὑπερβολῇ γὰρ οὔσης τῆς ἀπολαύσεως, τὴν τῆς ἀπολαυστικῆς ὑπερβολῆς ποιητικὴν ζητοῦσιν· κἂν μὴ διὰ τῆς χρηματιστικῆς δύνωνται πορίζειν, δι' ἄλλης αἰτίας τοῦτο πειρῶνται, ἑκάστῃ χρώμενοι τῶν δυνάμεων οὐ κατὰ φύσιν· ἀνδρείας γὰρ οὐ χρήματα ποιεῖν ἐστιν ἀλλὰ θάρσος, οὐδὲ στρατηγικῆς καὶ ἰατρικῆς, ἀλλὰ τῆς μὲν νίκην τῆς δ' ὑγίειαν· **18** οἱ δὲ πάσας ποιοῦσι χρηματιστικάς, ὡς τοῦτο τέλος ὄν, πρὸς δὲ τὸ τέλος ἅπαντα δέον ἀπαντᾶν. Περὶ μὲν οὖν τῆς τε μὴ ἀναγκαίας χρηματιστικῆς, καὶ τίς, καὶ δι' αἰτίαν τίνα ἐν χρείᾳ ἐσμὲν αὐτῆς, εἴρηται, καὶ περὶ τῆς ἀναγκαίας, ὅτι ἑτέρα μὲν αὐτῆς οἰκονομικὴ δὲ κατὰ φύσιν ἡ περὶ τὴν τροφήν, οὐχ ὥσπερ αὐτὴ ἄπειρος, ἀλλὰ ἔχουσα ὅρον.

X 1 Δῆλον δὲ καὶ τὸ ἀπορούμενον ἐξ ἀρχῆς, πότερον τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ πολιτικοῦ ἐστιν ἡ χρηματιστικὴ ἢ οὔ, ἀλλὰ δεῖ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν· ὥσπερ γὰρ καὶ ἀνθρώπους οὐ ποιεῖ ἡ πολιτική, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται αὐτοῖς, οὕτω καὶ τροφὴν τὴν φύσιν δεῖ παραδοῦναι γῆν ἢ θάλατταν ἢ ἄλλο τι· ἐκ δὲ τούτων, ὡς δεῖ ταῦτα διαθεῖναι προσήκει τὸν οἰκονόμον. **2** Οὐ γὰρ τῆς ὑφαντικῆς ἔρια ποιῆσαι, ἀλλὰ χρήσασθαι αὐτοῖς, καὶ γνῶναι δὲ τὸ ποῖον

1258 a 2 ὅσοι — 3 ἐπιβάλλονται alludit Eustath. *in Iliad.* VI. 68 p. 625, 36.

41 τὸ om. M.

[1258 a] 1 οὔσης in corr. R || 7 τῆς post οὔσης om. pr. m. R. suppl. ead. m. || 10 ἀνδρίας MP et corr. R || 12 ὑγείαν MP || 14 τε : γε M || 15 χρηματικῆς M || τινὰ : τίν' P || 17 δὲ : καὶ M || <καὶ> κατὰ Thurot || τὴν om. M || 20 χρηματικὴ MQ || 22 παρὰ : περὶ M || 23 καὶ <πρὸς> Richards Ross || 24 θάλασσαν MH || 25 προσήκει post σκοπεῖν add. Q[a] || οἰκονόμον sed μον in ras. R.

produire de la laine, mais de s'en servir et de reconnaître celle qui est de bonne qualité et utilisable ou de mauvaise qualité et inutilisable. Car autrement on pourrait se demander aussi pourquoi l'art d'acquisition fait partie de l'administration domestique, mais non l'art de la médecine, quoique les membres de la famille doivent avoir la santé aussi bien que la vie et toute autre chose nécessaire. **3** S'il est des cas où c'est au chef de famille et à l'homme d'État de s'occuper même de santé et d'autres où ce n'est pas à eux, mais au médecin, de même, en matière de biens, il est des cas qui relèvent du chef de famille et d'autres, non pas de lui, mais d'un art auxiliaire.

C'est avant tout à la nature, comme on l'a dit auparavant, d'assurer l'existence de ces ressources : la tâche de la nature, en effet, c'est de fournir la nourriture à l'être qui vient de naître ; tout être tire sa première nourriture du résidu de la matière d'où il a pris naissance. **4** Ainsi, selon la nature l'art d'acquisition a, de l'avis de tous, pour premier objet les fruits de la terre et les animaux.

Cet art, comme nous l'avons dit[1], a deux formes : l'activité commerciale et l'économie domestique. Celle-ci est nécessaire et louable, celle-là est une forme d'échange blâmée[2] à juste titre (elle n'est pas naturelle, mais pratiquée par les uns aux dépens des autres). Aussi a-t-on parfaitement raison d'exécrer[3] l'usure, parce qu'alors les gains acquis proviennent de la monnaie elle-même et non plus de ce pour quoi[4] on l'institua. **5** La monnaie n'a été faite qu'en vue de l'échange ; l'usure, au contraire, multiplie cet argent même ; c'est de là que l'usure a pris son nom[5] (*tokos*), parce que les êtres engendrés sont semblables à leurs parents, et l'intérêt est de l'argent d'argent; aussi l'usure est-elle de tous les modes d'acquisition le plus contraire à la nature.

Différentes branches de l'art d'acquisition. Agriculture, commerce et industrie.

XI **1** Maintenant[6] que nous avons suffisamment précisé ce qui concerne la connaissance pure, il faut exposer ce qui se rapporte à l'usage courant. Dans tous les sujets de ce genre, l'étude théorique se fait librement, mais la pratique se plie aux nécessités[7].

χρηστὸν καὶ ἐπιτήδειον, ἢ φαῦλον καὶ ἀνεπιτήδειον· καὶ γὰρ ἀπορήσειεν ἄν τις διὰ τί ἡ μὲν χρηματιστικὴ μόριον τῆς οἰκονομίας, ἡ δ' ἰατρικὴ οὐ μόριον· καίτοι δεῖ ὑγιαίνειν τοὺς κατὰ τὴν οἰκίαν ὥσπερ ζῆν ἢ ἄλλο τι τῶν ἀναγκαίων. 3 Ἐπεὶ δ' ἔστι μὲν ὡς τοῦ οἰκονόμου καὶ τοῦ ἄρχοντος καὶ περὶ ὑγιείας ἰδεῖν, ἔστι δ' ὡς οὔ, ἀλλὰ τοῦ ἰατροῦ, οὕτω καὶ περὶ τῶν χρημάτων ἔστι μὲν ὡς τοῦ οἰκονόμου, ἔστι δ' ὡς οὔ, ἀλλὰ τῆς ὑπηρετικῆς. Μάλιστα δέ, καθάπερ εἴρηται πρότερον, δεῖ φύσει τοῦτο ὑπάρχειν· φύσεως γάρ ἐστιν ἔργον τροφὴν τῷ γεννηθέντι παρέχειν· παντὶ γάρ, ἐξ οὗ γίνεται, τροφὴ τὸ λειπόμενόν ἐστι· 4 διὸ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ χρηματιστικὴ πᾶσιν ἀπὸ τῶν καρπῶν καὶ τῶν ζῴων. Διπλῆς δ' οὔσης αὐτῆς, ὥσπερ εἴπομεν, καὶ τῆς μὲν καπηλικῆς τῆς δ' οἰκονομικῆς, καὶ ταύτης μὲν ἀναγκαίας καὶ ἐπαινουμένης, τῆς [1258 b] δὲ μεταβλητικῆς ψεγομένης δικαίως (οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστίν), εὐλογώτατα μισεῖται ἡ ὀβολοστατικὴ διὰ τὸ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ νομίσματος εἶναι τὴν κτῆσιν καὶ οὐκ ἐφ' ὅπερ ἐπορίσθη. 5 Μεταβολῆς γὰρ ἐγένετο χάριν, ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον· ὅθεν καὶ τοὔνομα τοῦτ' εἴληφεν· ὅμοια γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεννῶσιν αὐτά ἐστιν, ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα νομίσματος· ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστιν.

XI 1 Ἐπεὶ δὲ τὰ πρὸς τὴν γνῶσιν διωρίκαμεν ἱκανῶς, τὰ πρὸς τὴν χρῆσιν δεῖ διελθεῖν· πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα τὴν μὲν θεωρίαν ἐλεύθερον ἔχει, τὴν δ' ἐμπειρίαν ἀναγκαίαν. Ἔστι δὲ χρηματιστικῆς μέρη χρήσιμα· τὸ περὶ τὰ κτήματα

29 δὲ M || ὑγιαίνειν δεῖ MP || 31 δ' : δὲ MP || ὥς M || καὶ τοῦ — 32 ἰδεῖν om. H || 32 ὑγείας codd. || δ' : δὲ MP || ὥς M || ἀλλὰ τοῦ ἰατροῦ — 33 δ' ὡς οὔ om. H || 33 χρημάτων : χρηματιστικῆς P^2 (γρ. mg.) || δ' : δὲ MP || 34 δέ om. M || 35 τοῦτο φύσει P || 37 λειπόμενον : -μεν Q^2 (scr. in ras.) || ἐστί PQ^2 ἐστὶ R || ἔστιν M || 38 πᾶσαν M.

[1258 b] 1 μεταβολικῆς MP (γρ. mg. P^2) || 2 ἀπαλλήλων M ἀπ' αλλήλων R (corr. R^2) || ἔστιν M || οβολοστατικὴ M || 3 τὴν om. M || 4 ἐφ' ᾧπερ ἐπορισάμεθα MP || μεταβολὴ M || 6 ἐστὶ P || 7 ἐκ νομίσματος MP || 10 δέ : *enim* (γὰρ) Guil. || 11 ἐλεύθεραν (cf. VII. 12. 1331 a 32) Ross || 12 τῆς χρηματιστικῆς MP || κτήματα : κτήνη Bern.

L'art d'acquisition a ses parties d'utilité concrète. Ainsi à propos du cheptel[1], il faut connaître en pratique les races les plus avantageuses, le lieu et les soins qui leur conviennent : savoir, par exemple, comment acheter des chevaux, des bœufs, des moutons ou tout autre bétail 2 (il faut connaître en pratique les meilleurs rendements comparés des diverses espèces et les variétés de sols favorables aux meilleures, car les unes prospèrent ici, les autres ailleurs) ; il faut encore être au courant de la culture d'un champ — qu'il soit prêt pour les semailles ou déjà planté —, de l'élevage des abeilles[2] et des autres animaux, poissons ou oiseaux, dont on peut tirer quelques ressources.

3 Tels sont les parties et les premiers éléments de l'art d'acquisition, dans sa forme la plus naturelle ; quant à la forme de l'échange[3], la branche la plus importante en est le commerce (dont les trois parties sont le frêtement, le transport[4] et la vente ; elles diffèrent entre elles en ce que les unes procurent plus de sécurité, les autres plus de bénéfice) : une deuxième branche est le prêt à intérêt ; une troisième, le louage de travail, 4 qui est l'affaire, d'une part, des professionnels de l'industrie et, d'autre part, des manœuvres[5] dont toute l'utilité se réduit à leur force corporelle. Une troisième forme de l'art d'acquisition est intermédiaire entre celle-ci et la première : elle tient à la fois de la forme naturelle et de la forme qui consiste en échange ; elle concerne ce qu'on tire de la terre et les produits de la terre, qui, sans porter de fruits, n'en sont pas moins utiles, comme l'exploitation des bois, et toute extraction de minerai, 5 dont il existe autant de variétés que d'espèces de métaux extraits de la terre. On vient de parler en général de chacune de ces formes d'acquisition ; l'étude minutieuse de chaque partie serait sans doute utile pour les diverses activités, mais il serait fastidieux de s'y appesantir. 6 Parmi les travaux[6], ceux qui exigent le plus d'habileté sont ceux où il y a le moins de hasard ; les plus mécaniques sont ceux qui déforment le plus les corps ; les plus serviles, ceux qui ont le plus grand besoin de forces corporelles ; les plus vils, ceux où il y a le moins besoin de qualités morales.

ἔμπειρον εἶναι, ποῖα λυσιτελέστατα καὶ ποῦ καὶ πῶς, οἷον ἵππων κτῆσις ποία τις ἢ βοῶν ἢ προβάτων, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ζῴων 2 (δεῖ γὰρ ἔμπειρον εἶναι πρὸς ἄλληλά τε τούτων τίνα λυσιτελέστατα, καὶ ποῖα ἐν ποίοις τόποις· ἄλλα γὰρ ἐν ἄλλαις εὐθηνεῖ χώραις), εἶτα περὶ γεωργίας, καὶ ταύτης ἤδη ψιλῆς τε καὶ πεφυτευμένης, καὶ μελιττουργίας, καὶ τῶν ἄλλων ζῴων τῶν πλωτῶν ἢ πτηνῶν, ἀφ' ὅσων ἔστι τυγχάνειν βοηθείας. 3 Τῆς μὲν οὖν οἰκειοτάτης χρηματιστικῆς ταῦτα μόρια καὶ πρῶτα, τῆς δὲ μεταβλητικῆς μέγιστον μὲν ἐμπορία (καὶ ταύτης μέρη τρία, ναυκληρία φορτηγία παράστασις· διαφέρει δὲ τούτων ἕτερα ἑτέρων τῷ τὰ μὲν ἀσφαλέστερα εἶναι, τὰ δὲ πλείω πορίζειν τὴν ἐπικαρπίαν), δεύτερον δὲ τοκισμός, τρίτον δὲ μισθαρνία 4 (ταύτης δ' ἡ μὲν τῶν βαναύσων τεχνῶν, ἡ δὲ τῶν ἀτέχνων καὶ τῷ σώματι μόνῳ χρησίμων)· τρίτον δὲ εἶδος χρηματιστικῆς μεταξὺ ταύτης καὶ τῆς πρώτης (ἔχει γὰρ καὶ τῆς κατὰ φύσιν τι μέρος καὶ τῆς μεταβλητικῆς), ὅσα ἀπὸ γῆς καὶ τῶν ἀπὸ γῆς γιγνομένων, ἀκάρπων μὲν χρησίμων δέ, οἷον ὑλοτομία τε καὶ πᾶσα μεταλλευτική· 5 αὕτη δὲ πολλὰ ἤδη περιείληφε γένη· πολλὰ γὰρ εἴδη τῶν ἐκ γῆς μεταλλευομένων ἐστίν. Περὶ ἑκάστου δὲ τούτων καθόλου μὲν εἴρηται καὶ νῦν, τὸ δὲ κατὰ μέρος ἀκριβολογεῖσθαι χρήσιμον μὲν πρὸς τὰς ἐργασίας, φορτικὸν δὲ τὸ ἐνδιατρίβειν. 6 Εἰσὶ δὲ τεχνικώταται μὲν τῶν ἐργασιῶν ὅπου ἐλάχιστον τύχης, βαναυσόταται δ' ἐν αἷς τὰ σώματα λωβῶνται μάλιστα, δουλικώταται δὲ ὅπου τοῦ σώματος πλεῖσται χρήσεις, ἀγεννέσταται δὲ ὅπου ἐλάχιστον προσδεῖ ἀρετῆς. 7 Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἐνίοις γεγραμμένα περὶ τούτων, οἷον Χάρητι δὴ τῷ Παρίῳ καὶ

17 ἄλλαι M || 18 μελιτουργίας MP || 19 δεῖ γὰρ ἔμπειρον εἶναι πρὸς ἀλ. τ. τ. λυσ. κ. π. ἐν ποίοις (15-16) post ζῴων add. Q del. Q[4] || ἢ : *et* Guil. || 20 ἔστι M || 24 ὁρίζειν P || 26 δὲ τῶν ἀτέχνων om. Q || 27 τρίτον : τέταρτον MP ἄλλως τρίτον mg. P[2] || 29 ὅσα : οὖσα Bern. || 30 τε ante καὶ add. P || 31 ὑλοτομία : ἡ λατομία Thom. || πασῶν M || 32 εἴδη : ἤδη P || 33 ἔστι MR ἐστί P ἐστὶ Q || 36 ὁπου M || 37 λαβῶνται M || 38 δ' : δὲ MP || ἀγενέσταται MPH || 40 χάριτι δὴ M *Charetide* Guil.

Ouvrages particuliers et cas concrets : Les monopoles. Thalès. L'industriel sicilien.

7 Puisqu'il y a des traités de divers auteurs sur ces matières : de Charès de Paros[1], par exemple, et d'Appollodore de Lemnos sur la culture des terres à ensemencer et à planter, et de même d'autres auteurs sur des sujets différents, quiconque s'intéresse à ces questions doit les étudier à l'aide de ces ouvrages. Il faut aussi réunir les traditions éparses sur les moyens grâce auxquels certaines gens ont réussi à faire fortune. 8 Toutes ces indications sont utiles à ceux qui font grand cas de l'art d'acquisition. Par exemple, l'anecdote de Thalès de Milet[2] : il s'agit d'une opération financière qu'on lui attribue à cause de son renom de sagesse, mais qui inclut un principe d'application générale. 9 Comme on lui reprochait, à cause de sa pauvreté, l'inutilité de son amour de la science, on rapporte qu'ayant prévu, grâce à ses connaissances astronomiques, qu'il y aurait une abondante récolte d'olives, il employa dès l'hiver le peu d'argent[3] dont il disposait à verser des arrhes pour louer tous les pressoirs d'huile de Milet et de Chios ; en l'absence de tout enchérisseur, il les afferma à bas prix. La saison venue, comme on recherchait en même temps et sans délais, beaucoup de pressoirs, il les sous-loua au prix qu'il voulut ; grâce à la grande fortune qu'il amassa, il prouva qu'il est facile aux amants de la science de s'enrichir quand ils le veulent, mais que ce n'est pas là l'objet de leur passion. 10 C'est ainsi, dit-on, que Thalès donna une preuve de sa sagesse ; mais, en réalité, il s'agit là, comme nous l'avons dit, d'un principe général de l'art d'acquisition, applicable par quiconque peut s'assurer un monopole ; aussi certains États, par manque d'argent, ont-ils recours à cet expédient : ils établissent un monopole sur les denrées.

11 En Sicile, un particulier, avec de l'argent monnayé qu'il avait en dépôt, acheta tout le fer des forges[4] ; ensuite quand les négociants vinrent de tous les marchés[5], il était le seul à en vendre et, sans faire de hausse exagérée des prix, il gagna cependant cent talents pour une dépense de

1. *Charès* de Paros, contemporain d'Aristote de même qu'Apollodore, que Varron (*de Re Rust.*, I, 1, 18) et Pline dans son *Histoire Naturelle* citent plusieurs fois.

[1259 a] Ἀπολλοδώρῳ τῷ Λημνίῳ περὶ γεωργίας καὶ ψιλῆς καὶ πεφυτευμένης, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλοις περὶ ἄλλων, ταῦτα μὲν ἐκ τούτων θεωρείτω ὅτῳ ἐπιμελές· ἔτι δὲ καὶ τὰ λεγόμενα σποράδην, δι' ὧν ἐπιτετυχήκασιν ἔνιοι χρηματιζόμενοι, δεῖ συλλέγειν. 8 Πάντα γὰρ ὠφέλιμα ταῦτ' ἐστὶ τοῖς τιμῶσι τὴν χρηματιστικήν, οἷον καὶ τὸ Θάλεω τοῦ Μιλησίου· τοῦτο γάρ ἐστι κατανόημά τι χρηματιστικόν, ἀλλ' ἐκείνῳ μὲν διὰ τὴν σοφίαν προσάπτουσι, τυγχάνει δὲ καθόλου τι ὄν. 9 Ὀνειδιζόντων γὰρ αὐτῷ διὰ τὴν πενίαν ὡς ἀνωφελοῦς τῆς φιλοσοφίας οὔσης, κατανοήσαντά φασιν αὐτὸν ἐλαιῶν φορὰν ἐσομένην ἐκ τῆς ἀστρολογίας, ἔτι χειμῶνος ὄντος εὐπορήσαντα χρημάτων ὀλίγων ἀρραβῶνας διαδοῦναι τῶν ἐλαιουργίων τῶν τ' ἐν Μιλήτῳ καὶ Χίῳ πάντων, ὀλίγου μισθωσάμενον ἅτ' οὐθενὸς ἐπιβάλλοντος· ἐπειδὴ δ' ὁ καιρὸς ἧκε, πολλῶν ζητουμένων ἅμα καὶ ἐξαίφνης, ἐκμισθοῦντα ὃν τρόπον ἠβούλετο, πολλὰ χρήματα συλλέξαντα ἐπιδεῖξαι ὅτι ῥᾴδιόν ἐστι πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται, ἀλλ' οὐ τοῦτ' ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν. 10 Θαλῆς μὲν οὖν λέγεται τοῦτον τὸν τρόπον ἐπίδειξιν ποιήσασθαι τῆς σοφίας· ἔστι δ', ὥσπερ εἴπομεν, καθόλου τὸ τοιοῦτον χρηματιστικόν, ἐάν τις δύνηται μονοπωλίαν αὑτῷ κατασκευάζειν· διὸ καὶ τῶν πόλεων ἔνιαι τοῦτον ποιοῦνται τὸν πόρον, ὅταν ἀπορῶσι χρημάτων· μονοπωλίαν γὰρ τῶν ὠνίων ποιοῦσιν. 11 Ἐν Σικελίᾳ δέ τις τεθέντος παρ' αὐτῷ νομίσματος συνεπρίατο πάντα τὸν σίδηρον ἐκ τῶν σιδηρείων, μετὰ δὲ ταῦτα ὡς ἀφίκοντο ἐκ τῶν ἐμπορίων οἱ ἔμποροι, ἐπώλει μόνος, οὐ πολλὴν ποιήσας ὑπερβολὴν τῆς τιμῆς· ἀλλ' ὅμως ἐπὶ τοῖς πεντήκοντα ταλάντοις

1259 a 6 οἷον — 18 σπουδάζουσιν haec novisse vid. Hieronymus Rhodius ap. Diog. Laert. I. 26.

[1259 a] 1 λιμνίω M || 3 ὅτω M || 6 μηλησίου M || 8 προσαπτουσι M || 10 ἐλαιῶν — 11 ὄντος om. P suppl. mg. P[1] || 12 ἀραβῶνας P || 13 ἐλαιουργείων P ἐλαιουργιῶν MH *olivarum cultoribus* Guil. || 14 οὐδενὸς MPQ || 17 ἄν : εἰ M || 19 ἐστι M || 20 το M || 21 αὐτῶ M || 25 ἐκ : οἱ αἱ M || ἐμποριῶν QR πορίων M || 26 οἱ om. M || ἐπώλει μόνος : ἐπιλιμένος M || 27 ταλάντοις in ras. R.

cinquante. **12** Informé de cette spéculation, Denys permit à cet homme d'emporter l'argent gagné, mais non de rester plus longtemps à Syracuse, prétextant qu'il avait découvert des sources de revenus préjudiciables aux intérêts du prince[1]. Pourtant l'idée de Thalès était la même que celle-ci : tous deux avaient eu l'habileté de s'assurer un monopole. **13** Il est utile même pour les hommes d'État de connaître ces méthodes ; car beaucoup de cités[2] ont besoin de ressources financières et de moyens de ce genre pour s'en procurer, tout comme une famille, mais en plus grande quantité. C'est pourquoi certains des hommes politiques se spécialisent dans la politique financière.

Autorité maritale et autorité politique.

XII **1** On a dit[3] qu'il y avait trois parties dans l'administration domestique : l'une concerne l'autorité du maître, dont on a déjà parlé, l'autre celle du père, la troisième, celle de l'époux. Le chef de famille exerce son autorité sur sa femme et sur ses enfants comme sur des êtres également libres, mais cette autorité est différente dans l'un et l'autre cas : c'est pour la femme l'autorité d'un homme d'État[4] et pour les enfants celle d'un roi. L'homme est par nature plus apte à commander que la femme (sauf exception contre nature), comme l'âge et la maturité le sont plus que la jeunesse et le manque de maturité. **2** Dans la plupart des régimes où gouvernent des citoyens, ceux-ci sont alternativement gouvernants et gouvernés, car tous tendent par leur nature à une égalité sans aucune différence ; néanmoins, quand une partie des citoyens gouverne et que l'autre est gouvernée, les premiers cherchent à obtenir une différence par les attitudes[5], les titres et les marques d'honneur, qui évoquent le mot d'Amasis[6], sur son bain de pieds. Entre l'homme et la femme ce rapport de supériorité[7] existe toujours.

Autorité paternelle.

3 L'autorité du père sur ses enfants, au contraire, est royale ; le père a une autorité fondée sur l'affection et sur la supériorité de l'âge : c'est précisément le caractère distinctif de l'autorité royale. C'est pourquoi Homère a raison d'invo-

ἐπέλαβεν ἑκατόν. **12** Τοῦτον μὲν οὖν ὁ Διονύσιος αἰσθόμενος τὰ μὲν χρήματα ἐκέλευσεν ἐκκομίσασθαι, μὴ μέντοι γε ἔτι μένειν ἐν Συρακούσαις, ὡς πόρους εὑρίσκοντα τοῖς αὑτοῦ πράγμασιν ἀσυμφόρους· τὸ μέντοι ὅραμα Θάλεω καὶ τοῦτο ταὐτόν ἐστιν· ἀμφότεροι γὰρ ἑαυτοῖς ἐτέχνασαν γενέσθαι μονοπωλίαν. **13** Χρήσιμον δὲ γνωρίζειν ταῦτα καὶ τοῖς πολιτικοῖς· πολλαῖς γὰρ πόλεσι δεῖ χρηματισμοῦ καὶ τοιούτων πόρων, ὥσπερ οἰκίᾳ, μᾶλλον δέ· διόπερ τινὲς καὶ πολιτεύονται τῶν πολιτευομένων ταῦτα μόνον.

XII **1** Ἐπεὶ δὲ τρία μέρη τῆς οἰκονομικῆς ἦν, ἓν μὲν δεσποτική, περὶ ἧς εἴρηται πρότερον, ἓν δὲ πατρική, τρίτον δὲ γαμική· καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχειν καὶ τέκνων, ὡς ἐλευθέρων μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ [1259 b] γυναικὸς μὲν πολιτικῶς, τέκνων δὲ βασιλικῶς· τό τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μή που συνέστηκε παρὰ φύσιν, καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεωτέρου καὶ ἀτελοῦς. **2** Ἐν μὲν οὖν ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς ταῖς πλείσταις μεταβάλλει τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον (ἐξ ἴσου γὰρ εἶναι βούλεται τὴν φύσιν καὶ διαφέρειν μηθέν), ὅμως δέ, ὅταν τὸ μὲν ἄρχῃ τὸ δ' ἄρχηται, ζητεῖ διαφορὰν εἶναι καὶ σχήμασι καὶ λόγοις καὶ τιμαῖς, ὥσπερ καὶ Ἄμασις εἶπε τὸν περὶ τοῦ ποδανιπτῆρος λόγον· τὸ δ' ἄρρεν ἀεὶ πρὸς τὸ θῆλυ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον. **3** Ἡ δὲ τῶν τέκνων ἀρχὴ βασιλική· τὸ γὰρ γεννῆσαν καὶ κατὰ φιλίαν ἄρχον καὶ κατὰ πρεσβείαν ἐστίν, ὅπερ ἐστὶ βασιλικῆς εἶδος ἀρχῆς· διὸ

1259 b 8 Herod. II. 172.

28 Τοῦτο H || ὁ om. MPH || 29 γε om. M || 30 μεῖναι M || αὐτοῦ Sus. || 31 ὅραμα : εὕρημα Camer. || Θάλεω καὶ τοῦτο : *Thali et huic* Guil. || 35 οἰκίᾳ : *domibus* Guil. || 36 τῶν πολιτευομένων om. P. suppl. mg. P¹ || 37 ἐπειδὴ δὲ M || μέρη om. QR || δεσποτικον cum ῆ super o alt. scr. M || 39 ante καὶ γὰρ lac. conj. Conring Thurot || ἄρχει Ross || 40 μὲν ἀρχὴ M || ἀλλὰ καὶ γυναικῶν M.
[1259 b] 2 ἄρρην M || που : πως MP (corr. P²) Q³ || 5 ἐξίσου M || 6 εἶναι om. M || μηδέν MP || 7 δ' : δὲ MP || 8 σχῆμα cum τ super α scr. M || ὥσπερ M || αἴμασις ut vid. R corr. R² || 9 ποδανιπτη λογον P corr. P² || 10 ἔχοι R.

quer comme « père des hommes et des dieux[1] » Zeus, qui est le roi de tous ces êtres. Un roi doit avoir une supériorité naturelle, bien qu'il soit de la même race que ses sujets ; or telle est justement la relation du plus âgé au plus jeune, du père à l'enfant.

L'économie domestique, science morale.

XIII 1 Il est donc clair que pour le gouvernement domestique (*économie*)[2] les hommes importent plus que la possession des choses inanimées, l'excellence morale des êtres humains plus que l'excellence des biens possédés que nous appelons la richesse, et enfin la vertu des hommes libres plus que celle des esclaves[3].

2 Tout d'abord, au sujet des esclaves, on pourrait se poser une question : l'esclave, outre ses qualités d'instrument et de serviteur, a-t-il quelque vertu d'un plus grand prix, comme la tempérance, le courage, la justice[4] ou telle des autres dispositions morales[5] de ce genre, ou n'a-t-il d'autre mérite que ses services corporels ? 3 Des deux côtés il y a matière à difficultés : si les esclaves ont quelque vertu propre, en quoi différeront-ils des hommes libres ? S'ils n'en ont pas, bien qu'ils soient hommes et qu'ils participent à la raison, c'est étrange. Pour la femme[6] et l'enfant, c'est à peu près la même question qui se pose : ont-ils leurs vertus propres et la femme doit-elle ou non être tempérante, courageuse et juste ? L'enfant peut-il ou non être licencieux ou tempérant ?

Y a-t-il une vertu propre à chaque état ?

4 D'une manière générale il faut examiner la question au sujet de l'être qui obéit par nature et de l'être qui commande : ont-ils la même vertu ou des vertus différentes ? Si tous deux doivent avoir en partage les vertus du parfait honnête homme[7] (*kalokagathia*), pourquoi faudrait-il que l'un commandât et que l'autre obéît en tout et partout ? La différence ne peut être du plus au moins, car il y a une différence spécifique entre commander et obéir, mais il n'y en a aucune entre le plus et le moins ; 5 exiger ces vertus de l'un et non de l'autre serait étrange. Si l'être qui commande n'est ni tempérant ni juste, comment commandera-t-il bien ? Si l'être qui

καλῶς Ὅμηρος τὸν Δία προσηγόρευσεν εἰπὼν « πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε », τὸν βασιλέα τούτων ἁπάντων· φύσει γὰρ τὸν βασιλέα διαφέρειν μὲν δεῖ, τῷ γένει δ' εἶναι τὸν αὐτόν· ὅπερ πέπονθε τὸ πρεσβύτερον πρὸς τὸ νεώτερον καὶ ὁ γεννήσας πρὸς τὸ τέκνον.

XIII 1 Φανερὸν τοίνυν ὅτι πλείων ἡ σπουδὴ τῆς οἰκονομίας περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἢ περὶ τὴν τῶν ἀψύχων κτῆσιν, καὶ περὶ τὴν ἀρετὴν τούτων ἢ περὶ τὴν τῆς κτήσεως, ὃν καλοῦμεν πλοῦτον, καὶ τῶν ἐλευθέρων μᾶλλον ἢ δούλων. 2 Πρῶτον μὲν οὖν περὶ δούλων ἀπορήσειεν ἄν τις πότερον ἔστιν ἀρετή τις δούλου παρὰ τὰς ὀργανικὰς καὶ διακονικὰς ἄλλη τιμιωτέρα τούτων, οἷον σωφροσύνη καὶ ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ἕξεων, ἢ οὐκ ἔστιν οὐδεμία παρὰ τὰς σωματικὰς ὑπηρεσίας. 3 Ἔχει γὰρ ἀπορίαν ἀμφοτέρως· εἴτε γὰρ ἔστιν, τί διοίσουσι τῶν ἐλευθέρων; εἴτε μὴ ἔστιν, ὄντων ἀνθρώπων καὶ λόγου κοινωνούντων, ἄτοπον. Σχεδὸν δὴ ταὐτόν ἐστι τὸ ζητούμενον καὶ περὶ γυναικὸς καὶ παιδός· πότερα καὶ τούτων εἰσὶν ἀρεταί, καὶ δεῖ τὴν γυναῖκα εἶναι σώφρονα καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαίαν, καὶ παῖς ἐστὶ καὶ ἀκόλαστος καὶ σώφρων, ἢ οὔ; 4 Καὶ καθόλου δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἐπισκεπτέον περὶ ἀρχομένου φύσει καὶ ἄρχοντος, πότερον ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἢ ἑτέρα. Εἰ μὲν γὰρ δεῖ ἀμφοτέρους μετέχειν καλοκαγαθίας, διὰ τί τὸν μὲν ἄρχειν δέοι ἂν τὸν δὲ ἄρχεσθαι καθάπαξ; οὐδὲ γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον οἷόν τε διαφέρειν· τὸ μὲν γὰρ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν εἴδει διαφέρει, τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον οὐδέν· 5 εἰ δὲ τὸν μὲν δεῖ τὸν δὲ μή, θαυμαστόν. Εἴτε γὰρ ὁ ἄρχων μὴ ἔσται σώφρων καὶ δίκαιος, πῶς ἄρξει καλῶς; εἴθ' ὁ ἀρχόμενος, πῶς ἀρχθή-

14 ἁπάντων πατέρα εἰπών M (δηλονότι πατέρα εἰπών gl. Q^4) || 15 διαφέρει M || 22 ἔστιν M || 23 περὶ aut παρὰ M || 24 <ἑκάστη> τῶν Spengel Ross || 25 οὐδὲ μία R || 26 εἴτε : εἴ τι R || 27 ἔστι τι M ἐστι τί QR || 28 ἄτοπον om. P suppl. mg. P^2 || δὴ : δε Q em. Q^2 *autem* Guil. || 29 ταυτόν M || 30 πότερον Q || σώφρονα εἶναι MP || 31 καὶ^4 om. MP || 32 ἢ σώφρων M || καὶ^2 om. M Guil. || δὴ : δεῖ M || τουτ εστιν Q (em. Q^2) || 36 τῷ : το M.

obéit n'a pas ces vertus, comment obéira-t-il bien ? Qui est intempérant et lâche manquera à tous ses devoirs. Évidemment donc, c'est de toute nécessité que l'un et l'autre ont en partage la vertu, mais que dans celle-ci il existe des différences[1], comme, de fait, il y en a parmi les êtres qui obéissent par nature.

6 C'est cette idée[2] qui d'emblée nous a guidés dans le cas de l'âme ; celle-ci possède par nature un élément dirigeant et un élément subordonné qui, tous deux, selon nos affirmations, ont leur vertu propre, l'un étant doué de raison et l'autre en étant dépourvu[3]. Il est évident qu'il en va aussi de même pour les autres choses ; si bien que par nature, dans la plupart des cas, il y a des éléments dirigeants et subordonnés. **7** L'homme libre commande à l'esclave autrement que le mari à la femme et l'adulte à l'enfant ; et pourtant les parties de l'âme[4] existent dans tous ces êtres, mais elles y existent différemment : l'esclave est complètement dépourvu de la faculté de délibérer ; la femme, elle, la possède, mais sans possibilité de décision[5] ; et l'enfant ne l'a que sous une forme imparfaite.

La vertu est relative à la fonction.

8 Il faut admettre qu'il en est nécessairement de même des vertus morales : elles doivent être le partage de tous, non pas de la même manière, mais seulement autant qu'il le faut à chacun pour remplir sa fonction[6]. Voilà pourquoi celui qui commande doit posséder la vertu parfaite (car toute fonction considérée absolument exige un maître d'œuvre[7] et la raison est comme le maître d'œuvre) ; quant aux autres personnes, chacune ne doit en avoir qu'autant que cela lui convient. **9** Il est donc évident que la vertu est le partage de toutes les personnes dont on a parlé, mais que la tempérance n'est pas la même[8] chez la femme et chez l'homme, ni non plus le courage, ni la justice, comme le pensait Socrate[9] ; chez l'un le courage est tout de commandement, chez l'autre tout de soumission ; et il en est de même des autres vertus. **10** Cette conclusion apparaît clairement aussi lorsqu'on fait un examen plus détaillé des parties du sujet[10] ; car c'est se tromper soi-même que de dire en termes généraux[11] que la vertu consiste dans une bonne disposition[12] de l'âme ou

[1260 a] σεται καλῶς; ἀκόλαστος γὰρ ὢν καὶ δειλὸς οὐθὲν ποιήσει τῶν προσηκόντων· φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μὲν μετέχειν ἀμφοτέρους ἀρετῆς, ταύτης δ' εἶναι διαφοράς, ὥσπερ καὶ τῶν φύσει ἀρχομένων. 6 Καὶ τοῦτο εὐθὺς ὑφήγηται περὶ τὴν ψυχήν· ἐν ταύτῃ γάρ ἐστι φύσει τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον, ὧν ἑτέραν φαμὲν εἶναι ἀρετήν, οἷον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου. Δῆλον τοίνυν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· ὥστε φύσει τὰ πλείω ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα. 7 Ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ ἐλεύθερον τοῦ δούλου ἄρχει καὶ τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ ἀνὴρ παιδός· καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως· ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μέν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μέν, ἀλλ' ἀτελές. 8 Ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαῖον ἔχειν καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ὑποληπτέον, δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον ἑκάστῳ πρὸς τὸ αὑτοῦ ἔργον· διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν (τὸ γὰρ ἔργον ἐστὶν ἁπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων), τῶν δ' ἄλλων ἕκαστον, ὅσον ἐπιβάλλει αὐτοῖς. 9 Ὥστε φανερὸν ὅτι ἐστὶν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, οὐδ' ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης, ἀλλ' ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρία, ἡ δ' ὑπηρετική, ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἄλλας. 10 Δῆλον δὲ τοῦτο καὶ κατὰ μέρος μᾶλλον ἐπισκοποῦσιν· καθόλου γὰρ οἱ λέγοντες ἐξαπατῶσιν ἑαυτοὺς ὅτι τὸ εὖ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετή, τὸ ὀρθοπραγεῖν, ἤ τι

1260 a 22 Σωκράτης — 28 Γοργίας Plato *Meno* 71 b-73 c.

[1260 a] 1 οὐδὲν MP || 4 ἀρχομένων : ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων in mg. pr. m. Oxon. Corp. Christ. 112 (postea exp.) *principantium et subjectorum* pars codd. Guil. || ὑφηγεῖται MP corr. mg. P² || <τὰ> περὶ Schütz Ross || 6 ἑτέραν μὲν εἶναι φαμὲν MP || 8 τὰ πλείω : πλείω τὰ Ramus Thurot || 14 ὁμοίως — 17 ἔργον post 20 αὐτοῖς tr. Thurot || μοίως R || ἀναγκαῖον : ἀναγκαίως H || 15 ὑποληπτέον γὰρ add. Q² || 16 ὅσον <ἱκανὸν> Richards Ross || ἑκάστου P || αὑτοῦ Bek. : αὐτοῦ codd. || 17 τελείαν M || ἠθικὴν : διανοητικὴν Thurot || 18 ἔστιν M || 20 ἔστιν M || ἠθικὴ secl. Thurot || 21 ἁπάντων MP || 23 ἀνδρεία M || δὲ ἔχει M || 25 λέγοντες μᾶλλον add. P. || 26 ἀρετῇ pr. m. M *virtute* Guil. || ἢ τὸ ὀρθ- MPH.

dans la rectitude de la conduite ou dans quelque autre chose semblable ; il vaut beaucoup mieux énumérer[1] les vertus, comme Gorgias, que de donner de telles définitions. **11** Il faut donc croire que le vers du poète au sujet d'une femme contient une vérité générale :

Pour la femme le silence est une parure[2],

mais non pour l'homme. L'enfant étant un être imparfait, sa vertu manifestement ne peut se rapporter à sa propre personne, mais à sa fin[3] et à l'autorité qui le dirige ; **12** et de même celle de l'esclave se rapporte au maître.

Esclave et artisan. Maître et esclave.

Nous avons établi[4] que l'esclave est utile pour les besognes indispensables ; il est donc évident qu'il a besoin de peu de vertu, et seulement autant qu'il lui en faut pour ne pas être inférieur à sa tâche[5] par inconduite ou lâcheté. Si cette assertion est vraie, on pourrait demander s'il faut que les artisans eux-mêmes aient de la vertu ; car souvent par inconduite ils sont inférieurs à leur tâche. **13** Mais n'y a-t-il pas ici un cas très différent ? En effet, tandis que l'esclave partage la vie[6] de son maître, l'artisan vit plus éloigné et ne peut avoir de vertu qu'en proportion de sa servitude, car l'artisan de l'industrie n'a qu'une servitude limitée[7] ; l'esclave fait partie des êtres dont la condition est naturelle, mais non point le cordonnier ni aucun autre artisan[8].

14 Il est donc évident que le maître doit être pour l'esclave la cause de la vertu[9] qui lui convient, mais non pas parce qu'il possède ce savoir du maître, qui enseigne à diriger le travail[10]. Aussi est-ce un tort de refuser des raisons[11] aux esclaves et de recommander de ne leur donner que des ordres. Il faut, en effet, user de l'admonition[12] avec les esclaves plus encore qu'avec les enfants.

Questions en suspens.

15 Sur ces différents points, telles sont nos positions. En ce qui concerne le mari et la femme, les parents et les enfants, la vertu propre à chacun d'eux et leurs relations mutuelles, ce qui est bien et ce qui ne l'est pas, et les moyens d'atteindre le bien et d'éviter le mal, ce sont des questions à traiter en parlant des différentes formes de

τῶν τοιούτων· πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας, τῶν οὕτως ὁριζομένων. **11** Διὸ δεῖ, ὥσπερ ὁ ποιητὴς εἴρηκε περὶ γυναικός, οὕτω νομίζειν ἔχειν περὶ πάντων· « γυναικὶ κόσμον ἡ σιγὴ φέρει, » ἀλλ' ἀνδρὶ οὐκέτι τοῦτο. Ἐπεὶ δ' ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τέλος καὶ τὸν ἡγούμενον· **12** ὁμοίως δὲ καὶ δούλου πρὸς δεσπότην. Ἔθεμεν δὲ πρὸς τἀναγκαῖα χρήσιμον εἶναι τὸν δοῦλον, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς, καὶ τοσαύτης ὅπως μήτε δι' ἀκολασίαν μήτε διὰ δειλίαν ἐλλείψῃ τῶν ἔργων. Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, τὸ νῦν εἰρημένον εἰ ἀληθές, ἆρα καὶ τοὺς τεχνίτας δεήσει ἔχειν ἀρετήν· πολλάκις γὰρ δι' ἀκολασίαν ἐλλείπουσι τῶν ἔργων· **13** ἢ διαφέρει τοῦτο πλεῖστον; ὁ μὲν γὰρ δοῦλος κοινωνὸς ζωῆς, ὁ δὲ πορρώτερον, καὶ τοσοῦτον ἐπιβάλλει ἀρετῆς ὅσον περ καὶ δουλείας· ὁ γὰρ βάναυσος τε-
[1260 b] χνίτης ἀφωρισμένην τινὰ ἔχει δουλείαν, καὶ ὁ μὲν δοῦλος τῶν φύσει, σκυτοτόμος δ' οὐθείς, οὐδὲ τῶν ἄλλων τεχνιτῶν. **14** Φανερὸν τοίνυν ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην, ἀλλ' οὐ τὴν διδασκαλικὴν ἔχοντα τῶν ἔργων δεσποτικήν· διὸ λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον· νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας.

15 Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον· περὶ δ' ἀνδρὸς καὶ γυναικός, καὶ τέκνων καὶ πατρός, τῆς τε περὶ ἕκαστον αὐτῶν ἀρετῆς καὶ τῆς πρὸς σφᾶς αὐτοὺς ὁμιλίας,

1260 a 30 Soph. *Aiax* 293 — 1260 b 5 οἱ — 6 ἀποστεροῦντες Plato *Leg* VI. 777 e (720 b sqq.).

27 τῶν τοιούτων : τοιοῦτον MP *talium* Guil. || πολλοὶ γὰρ ἄμυνον M || 28 δεῖ : δὴ M || 31 οὐκ ἔστι M οὐκ ἔτι R || δ' ὁ : δὲ MP || ἀτελές M || δηλονότι QR || 32 αὐτόν : *se ipsum* (αὑτόν) Guil. || 34 θεμὲν M || δηλονότι M || 35 ὅπου R (corr. R¹) || 36 ἐλλειψει R (em. R¹) ἐλλείψειν H || 37 ἄρα QRH || 38 τεχνήτας pr. m. M || 39 τούτων MP corr. ut vid. P² || 41 περ om. M.

[1260 b] 2 οὐδείς MP || τεχνητῶν pr. m. M || 4 τὴν : τὸν Scaliger <τὸν> τὴν Schneider || 5 δεσποτικήν secl. Giphanius Ross || 8 μὲν οὖν M || 9 τε : γε M || 10 φᾶς M || ὁμηλίας M.

gouvernement[1]. Puisque chaque famille est une partie de la cité, que les personnes dont on vient de parler font partie de la famille et qu'il faut considérer la vertu de la partie par rapport à celle du tout, on ne doit éduquer les femmes et les enfants qu'en considération du régime politique[2], du moins si la perfection morale des enfants et des femmes a de l'importance pour la perfection de la cité ;
16 et, de fait, elle doit avoir son importance, car les femmes sont une moitié[3] de la population libre et les enfants deviennent à leur tour les membres de la communauté politique.

Comme nous avons précisé[4] quelques questions de notre sujet et qu'il faudra parler ailleurs du reste, abandonnons la discussion présente comme achevée et continuons notre étude en prenant un nouveau point de départ : examinons d'abord les opinions de ceux qui ont traité de la meilleure forme de gouvernement.

1. Ce passage se réfère — à *Pol.*, II, 3, 3, selon Jaeger (cf. II, 12, 1274 b 26) ; — au premier livre non raccourci (cf. note au début du chap. VIII), selon von Arnim, qui supprime τὰς ; — à la législation telle qu'elle est envisagée en IV, 1, 1289 a 11 suiv., selon Immisch.

2. La vertu de la *partie* — femmes et enfants — doit être adaptée à la vertu du *tout* — la cité — à laquelle ils appartiennent et dont la constitution est le modèle particulier de vertu ; cf. *Pol.*, V, 9, 1310 a 12 suiv. ; VIII, 1, 1337 a 11 suiv. ; *Eth. Nic.*, V, 2, 1130 b 25 suiv. ; l'exposé fait en VII, 14, 1332 b 12 est tout à fait d'accord avec ce principe, bien qu'il ne s'agisse que des enfants et même uniquement des fils, et non des femmes.

3. Cf. Platon, *Lois*, VI, 781 a suiv. et aussi *Pol.*, III, 9, 1269 b 18.

4. Ce dernier paragraphe, sorte de transition entre le livre I, qui traite de diverses formes de l'*Économique*, et les autres livres, qui traitent de la *Politique* sous divers aspects, peut être l'œuvre d'un éditeur postérieur (c'est l'opinion de Birt, *Das antike Buchwesen*, p. 459, 3) ou d'Aristote lui-même, qui n'a sans doute pas apporté tout le soin voulu à mettre d'accord la phrase finale du livre I avec le début du livre II. Il ne faut pas oublier que les différentes parties de la *Politique* ne sont pas liées entre elles aussi étroitement qu'on l'attendrait et qu'elles apparaissent souvent comme des traités plus ou moins indépendants, et aussi que le programme esquissé à la fin de l'*Eth. Nic.* (X, 10, 1181 b 17 suiv.) ne correspond qu'en partie à celui de la *Politique ;* de cette façon on est moins frappé par le manque d'aisance de cette transition. Quant aux promesses faites ici : de discussions sur le mariage et la parenté, on peut seulement dire que certaines remarques sont faites à ce sujet dans les deux derniers livres de la *Politique*, où Aristote esquisse son propre tableau de la forme idéale du gouvernement ; mais ce ne sont que des remarques accidentelles et les sujets ne semblent pas du tout traités pour eux-mêmes.

τί τὸ καλῶς καὶ μὴ καλῶς ἐστι, καὶ πῶς δεῖ τὸ μὲν εὖ διώκειν τὸ δὲ κακῶς φεύγειν, ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας ἀναγκαῖον ἐπελθεῖν. Ἐπεὶ γὰρ οἰκία μὲν πᾶσα μέρος πόλεως, ταῦτα δ' οἰκίας, τὴν δὲ τοῦ μέρους πρὸς τὴν τοῦ ὅλου δεῖ βλέπειν ἀρετήν, ἀναγκαῖον πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας παιδεύειν καὶ τοὺς παῖδας καί τὰς γυναῖκας, εἴπερ τι διαφέρει πρὸς τὸ τὴν πόλιν εἶναι σπουδαίαν καὶ τοὺς παῖδας εἶναι σπουδαίους καὶ τὰς γυναῖκας σπουδαίας· 16 ἀναγκαῖον δὲ διαφέρειν· αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες ἥμισυ μέρος τῶν ἐλευθέρων, ἐκ δὲ τῶν παίδων οἱ κοινωνοὶ γίνονται τῆς πολιτείας. Ὥστ' ἐπεὶ περὶ μὲν τούτων διώρισται, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν ἐν ἄλλοις λεκτέον, ἀφέντες ὡς τέλος ἔχοντας τοὺς νῦν λόγους, ἄλλην ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν καὶ πρῶτον ἐπισκεψώμεθα περὶ τῶν ἀποφηναμένων περὶ τῆς πολιτείας τῆς ἀρίστης.

13 διελθεῖν Thom. || 16 τι : τοι M || 17 σπουδαίαν εἶναι pr. m. P || καὶ om. MPH || <τὸ> τοὺς Ross || 20 οἱ κοινωνοὶ : *dispensatores* Guil. οἰκονόμοι Sus. || περὶ : ἐπὶ M || 24 ἀρίστης πολιτείας MP.

NOTICE DU LIVRE II

ÉTUDE DES MEILLEURES CONSTITUTIONS

Après les exposés plutôt théoriques du livre I, où le chapitre xi presque seul apportait une note concrète, le livre II, qui a pour objet l'étude des meilleures constitutions, se présente comme moins abstrait surtout dans sa seconde partie. En effet, Aristote, en suivant un ordre inverse de celui qu'il annonce au chapitre i, traite d'abord, comme le laissait prévoir la fin du livre I, des meilleures constitutions en théorie, et surtout de celles que Platon a exposées dans la *République* et dans les *Lois* (chap. i à viii) ; mais ensuite, faisant une étude d'un point de vue plus concret, il examine de façon assez détaillée, les meilleures constitutions en vigueur à Sparte, en Crète et à Carthage, cités qui passaient pour les mieux gouvernées à l'époque (chap. ix à xi) ; et il termine par un bref aperçu sur quelques anciens législateurs (chap. xii).

A. *LES MEILLEURES CONSTITUTIONS EN THÉORIE* (chap. i-viii).

I. PLATON (chap. i-vi).

a) La République (chap. i-v).

I

[1260 b 27] Dans ce chapitre, Aristote fait d'abord un court exposé de l'objet et de la méthode du livre II : l'étude de la constitution la meilleure exige que l'on connaisse non seulement les formes actuellement en vigueur, mais même celles qui ont été imaginées et proposées par divers auteurs.

Un principe peut servir de point de départ à tout cet examen : toute cité implique une sorte de communauté. A quoi doit s'étendre cette communauté ? à tout ce qu'on peut mettre en commun, enfants, femmes, biens, comme dans la *République* de Platon, ou non ? Cette étude des théories de Platon fait l'objet des chapitres II à V, en ce qui concerne la *République*, et du chapitre VI, au sujet des *Lois*. Mais, en fait, un tel examen, souvent trop superficiel, semble négliger presque délibérément certaines des idées essentielles de la politique platonicienne.

1. *La communauté des femmes et des enfants* (chap. II-IV).

II

[1261 a 10] Aristote traite d'abord de la communauté des femmes et des enfants. Platon voulait que femmes et enfants fussent possédés en commun, afin que la cité qu'il concevait ainsi fût plus une. Cet argument de l'unité n'a pas de valeur ; les deux critiques fondamentales d'Aristote sont les suivantes : Platon ne prouve pas que la fin recherchée, l'unité, soit celle qui convient à une communauté politique, et d'autre part les moyens envisagés pour assurer cette unité de la cité ne peuvent pas la réaliser et sont inapplicables en eux-mêmes. Cette critique de la fin proposée par Platon, l'unité, est développée dans le chapitre II, et repose sur trois considérations : 1° une unité excessive est la ruine d'une cité, puisque son essence est d'être pluralité; 2° l'unité s'oppose à la différenciation essentielle des divers éléments de la cité ; comme la cité n'est pas une simple alliance, qui n'a d'utilité que par le nombre de ses membres, elle comprend différentes espèces d'individus ; entre eux il y a une hiérarchie et seule peut la sauvegarder l'égalité par réciprocité, qui se manifeste par l'alternance des fonctions ; 3° enfin l'unité supprime l'*autarcie*, qui est une fin plus désirable que l'unité : la hiérarchie des individus et la diversité des fonctions dans le corps social permettent seules de satisfaire les différents besoins de la cité : la famille, elle, ne peut se suffire à elle-même.

III

[1261 b 16] Aristote critique ensuite la communauté des femmes et des enfants, envisagée comme moyen d'assurer l'unité de la cité. La formule de Socrate — tous les citoyens

énoncent simultanément les expressions : « c'est le mien et ce n'est pas le mien » — est impossible à appliquer, car il y a un paralogisme dans l'emploi du terme « tous ». D'autre part, la communauté des femmes et des enfants implique absence d'intérêt personnel : on néglige ce qui ne nous appartient pas en propre. [1262 a 1] En outre, la parenté dont on parle est toute fractionnelle, puisque chacun des mille pères a tout autant de droits sur tous les enfants de la communauté ; aussi vaut-il mieux être simple cousin à la mode actuelle qu'être fils à la manière de Socrate. Enfin une telle communauté ne peut se réaliser en fait, car des ressemblances naturelles permettront toujours de déceler les liens de parenté qu'on voulait abolir, comme le prouvent des faits analogues rapportés par des explorateurs ou fournis par le monde animal.

IV

[1262 a 25] La communauté ainsi établie a encore d'autres inconvénients ; elle multiplie les crimes contre nature : sévices, meurtres, outrages commis contre des parents deviendront des impiétés qu'on ne pourra expier par les sacrifices d'usage ; d'autre part, les relations charnelles permises entre amants seront à l'occasion pratiquées entre père et fils et entre frères. Ajoutons encore que la communauté ne crée pas cette amitié (*philia*) véritable entre citoyens, qui est le plus grand des biens pour les États parce qu'elle seule réalise leur unité, et de plus, par les transferts des enfants dans des groupes différents, elle affaiblit et anéantit presque les sentiments les plus naturels et les plus chers au cœur humain, ceux qui naissent des liens de parenté et de la propriété.

2. *La communauté de propriété.*

V

[1262 b 37] Aristote traite enfin de la communauté des biens, telle que la propose la *République*. Il y a différents systèmes de communauté que l'on peut adopter : fonds privé et fruits communs, fonds commun et fruits répartis selon les besoins particuliers, fonds et fruits communs. Un système de propriété et d'usage communs a des inconvénients, car des griefs s'élèveront entre citoyens si, à travail égal, il n'y a pas partage égal. Un système de propriété privée avec usage commun serait le meilleur, s'il était

accompagné de bonnes habitudes et réglé par de sages lois. Dans les États bien organisés il y a une ébauche de ce mode de propriété, à Sparte par exemple où la propriété individuelle ne fait pas obstacle à ce qu'on se serve au besoin des esclaves, des animaux et des provisions d'autrui. [1263 a 40] Un tel système a, entre autres avantages, celui du plaisir de la possession : obliger et secourir des amis, c'est la plus douce chose, que seule la propriété individuelle permet de satisfaire. L'unification excessive de l'État réduit à néant la pratique de deux vertus : la tempérance et la libéralité. La source des vices actuels dans les régimes politiques — procès, faux témoignages, etc. — n'est pas l'absence de communauté des biens, mais la perversité humaine ; de plus on parle des maux qu'évite ce système, mais non des avantages dont il prive.

[1263 b 29] Aristote reprend ensuite sous une autre forme certaines critiques déjà formulées et en ajoute d'autres. L'erreur de Platon vient avant tout de son principe fondamental, l'unité excessive ; d'ailleurs l'éducation qu'il propose pour rendre la cité vertueuse est toute partielle. De plus, l'expérience des siècles n'a pas adopté ce système de communauté malgré les prétendus avantages. En outre, la classe des paysans qui forme la presque totalité du corps des citoyens reste inorganisée, car il n'y a aucune législation précise à ce sujet. Si tout est commun pour les paysans, ils sont dans la même situation que les gardiens sans aucun de leurs avantages ; s'ils ont famille et propriété privées, les deux classes formeront alors deux États hostiles l'un à l'autre. Comme les paysans ne reçoivent presque aucune éducation, pleins de prétentions, ils seront difficiles à manier et à gouverner et les vices des États actuels existeront parmi eux. D'ailleurs beaucoup d'autres questions ne sont pas résolues au sujet des paysans. Quant aux gardiens, Aristote montre enfin qu'il y a danger de séditions à confier les magistratures à une seule classe de citoyens et que le système proposé n'assure même pas le bonheur de ses guerriers, qui donc sera heureux, si ceux qui jouissent de tous les avantages et de tous les privilèges ne le sont pas ?

b) Les lois.

VI

[1264 b 26] Après une brève comparaison avec la *République*, où Aristote montre que Platon n'a donné de préci-

sions que sur un petit nombre de questions, il expose quelques généralités sur les *Lois* : Platon, sans doute, a voulu ici se rapprocher davantage des constitutions existantes, pour rendre plus accessible aux États en général son plan de gouvernement, mais, en fait, il revient insensiblement à celui de sa première République.

[1265 a 10] Viennent ensuite des critiques plus précises. Le territoire choisi est trop petit pour le nombre des individus qu'on présume nécessaire pour l'établissement d'un pareil système. Le législateur doit aussi considérer les contrées voisines avec lesquelles l'État doit avoir des relations : selon leur importance, la force capable de défendre le territoire sera plus ou moins grande. Platon d'autre part ne détermine pas avec assez de précision l'étendue de la propriété, qui selon Aristote doit permettre à chaque citoyen de mener une vie de tempérance et de libéralité ; il ne songe pas non plus en établissant l'égalité des propriétés à assigner des limites à l'accroissement de la population ; or la libre procréation des enfants aboutit à la misère, cause de séditions. Phédon de Corinthe au contraire voulait que le nombre des propriétés et celui des citoyens restent égaux. D'autres questions qui seraient encore à examiner sont simplement indiquées comme dignes d'examen : les différences entre gouvernants et gouvernés, les modalités de l'accroissement de la fortune, la répartition des domaines attribués aux citoyens. [1265 b 26] Platon enfin prétend qu'un gouvernement parfait doit se composer de tyrannie et de démocratie, deux modes qui ne sont pas de vrais gouvernements ou qui sont les pires de tous ; mais celui qu'il propose est une *politie* à prédominance oligarchique, comme le prouvent le mode de nomination des magistrats de même que le mode d'élection des conseillers ; toutefois cette constitution des *Lois* ne vaut pas le régime franchement aristocratique de Lacédémone.

II. AUTRES THÉORICIENS POLITIQUES (chap. VII-VIII).

a) PHALÉAS DE CHALCÉDOINE.

VII

[1266 a 31] Après cette discussion assez longue sur un certain nombre de points qu'Aristote critique dans la *Répu-*

blique et dans les *Lois* telles qu'il les connaissait, il examine ici deux autres projets de constitution élaborés par Phaléas de Chalcédoine et par Hippodamos de Milet. Aristote donne d'abord quelques détails sur le principe de *Phaléas de Chalcédoine :* l'égalisation des propriétés foncières ; puis vient une critique assez précise de son plan de gouvernement ; et ceci est l'occasion de digressions et d'aperçus, qu'Aristote donne sur sa propre conception de la meilleure constitution.

L'égalité des fortunes entre les citoyens est facile à établir au moment où l'État se fonde ou même à rétablir par diverses institutions dans les États fondés depuis longtemps, mais elle ne peut se maintenir que par la limitation de la population et par une législation appropriée. Phaléas voulait encore l'égalité dans l'éducation de tous les citoyens, mais il ne dit pas quelle sera cette éducation ; à ces deux sortes d'égalité il faudrait ajouter celle des honneurs, car les révolutions naissent aussi bien de l'inégalité des propriétés, qui irrite la masse, que de l'égalité des honneurs, dont s'indignent les gens de valeur. Comme on commet les plus grands crimes pour se procurer le superflu et non pas le nécessaire, les remèdes tout matériels que propose Phaléas ne peuvent guérir un mal d'ordre moral, qui a pour cause la perversité humaine.

[1267 a 17] D'autre part, il faut considérer l'État non seulement dans son administration intérieure, mais aussi dans ses relations avec les voisins ; or Phaléas ne parle ni de la puissance militaire, ni de la propriété envisagée dans sa totalité, qui doit servir à la fois de base aux activités politiques des citoyens et de garantie contre les dangers extérieurs. Peut-être la quantité de richesse doit-elle être telle qu'elle n'offre point d'appât à l'avidité de voisins plus forts, comme le prouve l'exemple d'Eubule d'Atarnée. Au reste, la cupidité des hommes étant de nature insatiable, plutôt que d'établir parmi eux l'égalité des biens, il vaut mieux s'attacher à modérer leurs désirs et à éduquer la volonté de telle sorte que ni les hommes supérieurs ne souhaitent avoir plus (*pleonektein*), ni les basses classes ne le puissent. Aristote termine par quelques critiques de détail sur un emploi défectueux du terme *biens* — car, alors qu'il y a aussi toute une richesse mobilière, Phaléas se borne à égaliser la propriété foncière —, et sur l'exclusion des artisans du corps des citoyens.

b) Hippodamos de Milet.

VIII

[1267 b 22] Aristote, dans un rapide portrait d'*Hippodamos de Milet*, montre d'abord que cet original n'était guère apprécié, puis il indique les dispositions les plus importantes et les plus dignes de remarque de sa constitution : une division tripartite des classes de citoyens (artisans, agriculteurs, guerriers), des parties du territoire (domaines sacré, public et privé) et des lois (ayant pour objet l'outrage, le dommage et le meurtre) ; l'institution d'une Cour suprême, composée de vieillards jugeant en appel des tribunaux ; une tentative en vue d'élargir le pouvoir des juges, par le dépôt dans l'urne de tablettes différenciées, au lieu de simples cailloux, pour rendre les sentences ; une loi pour conférer des honneurs à ceux qui ont rendu d'importants services à l'État ; une loi pour assurer aux frais de l'État l'entretien des orphelins de guerre ; enfin l'élection par le peuple tout entier de tous les magistrats, dont le pouvoir s'exercerait sur les affaires de la cité, des étrangers et des orphelins.

[1268 a 16] Toutes ces dispositions présentent des difficultés graves et des inconvénients nombreux. Aristote critique d'abord la répartition de l'ensemble des citoyens : agriculteurs et artisans sont défavorisés par rapport aux militaires et les agriculteurs, dans un tel système, sont d'une utilité douteuse, puisque, propriétaires libres, ils n'ont pas la charge de nourrir les guerriers. Quant à l'exploitation du domaine public, elle donne lieu à des difficultés qu'Hippodamos ne résout pas. La loi relative aux jugements, qui prescrit de diviser l'objet contentieux, même si la requête est formulée sans aucune distinction, fait du juge un arbitre. La loi sur les honneurs décernés aux bienfaiteurs de la cité, arme aux mains des partis politiques, peut encourager de fausses accusations et conduire à des changements de constitution.

[1268 b 26] Ceci amène Aristote à parler assez longuement du changement des lois. Il présente tour à tour des arguments en faveur du changement des lois et d'autres en faveur de l'immutabilité des lois. Sans doute les autres

branches du savoir ont profité des changements qu'on y a apportés et les coutumes d'autrefois, si puériles parfois, sont bien critiquables ; on ne peut d'ailleurs arriver du premier coup à la perfection. Si l'on change les lois sous la pression des circonstances, il faut le faire avec circonspection, et seulement lorsque le changement est justifié par un grand avantage, car il est dangereux d'habituer les hommes à abroger facilement les lois et souvent le bénéfice du changement sera moindre que le dommage résultant de l'habitude de désobéir aux gouvernants. L'analogie des autres arts est fausse, parce que la loi n'a d'autre force que celle de l'habitude, qui exige stabilité et durée. Enfin, si l'on entre dans le détail des changements possibles, il y a beaucoup de distinctions à faire dont il sera question ailleurs.

B. *LES MEILLEURES CONSTITUTIONS EN PRATIQUE* (chap. IX-XII).

I. LA CONSTITUTION DE SPARTE.

IX

Après avoir examiné dans les chapitres précédents les meilleures constitutions en théorie, Aristote considère maintenant les meilleures constitutions en pratique (chap. XI-XII). Il étudie de façon plus ou moins détaillée les constitutions de Sparte (chap. IX), de Crète (chap. X), de Carthage (chap. XI), et termine par des considérations sur quelques législateurs anciens, ce qui lui donne l'occasion d'exposer brièvement la constitution de Solon (chap. XII).

[1269 a 29] Au début du chapitre IX, Aristote indique deux questions à étudier en particulier au sujet de ces constitutions : leurs qualités ou défauts par rapport à la constitution idéale et la conformité de chacune avec le principe fondamental qu'elle adopte. En fait, suivant un autre plan, le philosophe examine, dans la constitution de Sparte, deux sortes d'erreurs, sociales et politiques, et termine sur quelques généralités. Parmi les *erreurs sociales* il note le servage tel qu'il est pratiqué à Lacédémone. Cette institution, qui devrait dans un État bien organisé libérer des besognes matérielles les citoyens qui portent les armes

et leur procurer du loisir, est en fait à Lacédémone la cause de troubles graves : la perpétuelle révolte des Hilotes est la preuve d'une mauvaise organisation sociale.

[1269 b 12] Une autre erreur est le relâchement dans la conduite des femmes ; comme l'homme et la femme sont pour Aristote une partie essentielle de la famille, le législateur doit légiférer au sujet des femmes sous peine de laisser sans lois plus de la moitié de la population. De plus, les femmes, parce qu'elles se mêlent à Sparte des affaires de la cité, ont une influence néfaste sur le gouvernement et, en cas d'invasion, elles peuvent causer plus de troubles que les ennemis. Alors que les hommes par leurs expéditions lointaines étaient formés à la discipline, les femmes, libérées de toute autorité, restaient dans l'indiscipline et ceci explique le relâchement de leur conduite. [1270 a 15] L'inégalité des fortunes est encore un autre vice de la constitution de Sparte ; elle est un effet de la loi sur les héritages : la terre est passée aux mains de quelques-uns et les deux cinquièmes du territoire sont la propriété des femmes, parce qu'il y a beaucoup d'héritières uniques (*épiclères*). Une égale répartition de la propriété eût évité cette disette d'hommes (*oliganthropie*) dont souffre Lacédémone. Des mesures prises en vue de favoriser la procréation, comme l'exemption du service militaire ou des impôts pour les pères de familles nombreuses, n'ont fait que dégrader la situation en multipliant le nombre des pauvres.

[1270 b 6] Parmi les *erreurs politiques* Aristote note d'abord l'éphorat. Les cinq éphores décident souverainement des affaires les plus importantes de la cité et, comme ils viennent en général de la plus basse classe du peuple, ils sont faciles à corrompre. Cependant cette institution est utile, car elle renforce le gouvernement : le peuple parce qu'il a accès à cette magistrature se tient tranquille et assure la stabilité de l'État ; d'ailleurs la constitution spartiate — combinaison remarquable de la monarchie (Rois), de l'aristocratie (Anciens) et de la démocratie (Éphores) — est durable, parce que toutes les classes désirent son maintien à cause des avantages qu'ils y trouvent. Toutefois il vaudrait mieux ne pas laisser les Éphores décider arbitrairement, mais leur imposer de juger seulement d'après des règles écrites ; ils devraient aussi se conformer aux lois dans leur manière de vivre, car leur relâchement incite les autres citoyens à avoir une conduite hypocrite.

[1270 b 35] En ce qui concerne le Conseil des Anciens, (*Gérousia*) composé de membres nommés à vie et irresponsables, Aristote remarque que la perpétuité du pouvoir pour un individu est une erreur — car l'esprit comme le corps a sa vieillesse — et que l'éducation des Gérontes ne les protège pas de la corruption et du favoritisme. Le mode d'élection de ces conseillers, comme celui des Éphores, est trop puéril ; ici, comme dans l'ensemble de sa constitution, le législateur a voulu rendre les citoyens ambitieux et cependant la plupart des crimes ont pour mobile l'ambition ou la cupidité. Quant aux rois enfin, qui accèdent au trône non par leur mérite, mais par leur naissance, leur pouvoir est à la fois trop étendu et trop restreint, car le législateur semble se méfier d'eux : leurs discordes incessantes semblent même être le salut de l'État.

[1271 a 26] Les repas en commun à Sparte ne sont pas une institution démocratique : l'obligation de payer sa quote-part en éloigne nombre de citoyens qui, trop pauvres n'ont plus de part au gouvernement. Beaucoup critiquent aussi la loi relative aux *amiraux* (*navarques*), qui, en face des rois, semblent investis comme d'une seconde royauté et sont ainsi causes de dissension. A la suite de Platon, on peut blâmer aussi ce militarisme, qui semble le principe et la fin dernière de la constitution spartiate et qui tend à donner à la valeur guerrière la prééminence sur toutes les autres vertus. Un dernier défaut à noter est l'état désastreux des finances publiques, par suite d'une mauvaise rentrée des contributions volontaires ; mais si le Trésor public est vide, les citoyens, eux, sont avides d'argent.

II. LA CONSTITUTION DE CRÈTE.

X

[1271 b 20] La constitution crétoise ressemble, à bien des égards, à celle de Lacédémone à laquelle elle a servi de modèle. La situation géographique de l'île, qu'Aristote reconnaît à deux reprises comme particulièrement favorable, explique quelques-unes des particularités de cette constitution. Suivant un plan assez voisin de celui du chapitre précédent, le philosophe fait une comparaison de quelques institutions sociales et politiques de la Crète et de Sparte, qui permet de voir les ressemblances des deux

régimes : servage (hilotes ici, périèques là), repas en commun, organisation du Gouvernement, Éphores et Cosmes, Gérontes et Bouleutes. [1272 a 12] Les différences cependant sont très nettes ; les repas en commun (*andries*) ont un régime mieux ordonné en Crète : la contribution de l'État, qui est plus importante grâce aux produits du domaine public, permet la participation de tous les citoyens, hommes, femmes et enfants. Les Cosmes, au contraire, sont une institution plus défectueuse que celle des Éphores. Comme les dix Cosmes sont choisis uniquement dans quelques familles, le peuple ne pouvant avoir accès à cette magistrature ne soutient pas le régime. La tranquillité du peuple, malgré son exclusion de cette magistrature, n'est pas la preuve d'un bon gouvernement et l'absence de corruption chez les Cosmes ne vient que de l'isolement de l'île. Quant au Conseil formé des Anciens Cosmes, il est l'objet des mêmes critiques que la Gérousia de Sparte, puisque ses membres, nommés à vie, sont irresponsables et n'ont pas à juger d'après des dispositions écrites. Pour remédier aux défauts de la magistrature des Cosmes, on a recours à un procédé violent, digne d'une oligarchie arbitraire et fort dangereux : une conjuration, souvent formée par des nobles puissants, amène la suspension des Cosmes et provoque des luttes intestines. Ce pays a dû la conservation de son indépendance à sa situation géographique plus qu'à la valeur de sa constitution politique; d'ailleurs, une attaque récente a montré combien tout cet édifice était fragile.

III. LA CONSTITUTION DE CARTHAGE.

XI

[1272 b 24] Ce chapitre, qui paraît à certains nettement plus récent que les précédents, ne suit pas la même ligne que les développements sur Lacédémone et la Crète, mais reprend en partie le plan énoncé au début du chapitre IX et, sans se préoccuper de l'aspect social, examine, d'une façon plus précise, les problèmes juridiques et politiques que pose le régime carthaginois. Cette constitution de Carthage, supérieure à d'autres sur bien des points, a plusieurs traits de ressemblance avec celle de Lacédémone : repas en commun, magistrature des Cent quatre, gérontes, rois. Malgré une classe populaire nombreuse, Carthage reste attachée à son gouvernement, et c'est la preuve d'une bonne

constitution. Carthage, à en juger d'après son principe de base, semble une aristocratie qui incline tantôt vers la démocratie, tantôt vers l'oligarchie. Sont démocratiques les prérogatives de l'Assemblée — qui a pouvoir souverain de décision, lorsque rois et gérontes ne sont pas d'accord — et le droit de parole accordé à tout citoyen. Sont aristocratiques le non-payement des magistrats et leur compétence générale en matière judiciaire ; sont oligarchiques au contraire le recrutement des pentarchies par cooptation, le choix des Cent quatre par les pentarchies, la longue durée du pouvoir des Cent, la gratuité des magistratures, le choix par élection et la compétence universelle des différents corps de magistrats. Le trait oligarchique le plus marquant est le fait qu'on a égard non seulement au mérite, mais aussi à la fortune pour le choix des magistrats, surtout les plus élevés : rois et généraux.

[1273 a 21] Cette vénalité des charges est pleine de danger : il ne peut y avoir de constitution de ce genre vraiment solide, là où la vertu n'est pas prisée au-dessus de tout : comme le gouvernement par son attitude détermine l'opinion des autres citoyens, la cité entière devient avide d'argent. Le cumul des fonctions est un autre vice de cette constitution ; quand la cité n'est pas trop petite, c'est une erreur de permettre qu'une même personne tienne plusieurs emplois différents. Le gouvernement de Carthage remédie aux inconvénients de cette tendance oligarchique : pour prévenir le mécontentement du peuple, il envoie successivement diverses parties de la classe populaire s'enrichir dans les villes sujettes ; mais ce n'est que l'effet du hasard et les lois actuelles, en cas de révolte ou d'invasion, seraient impuissantes à maintenir la paix intérieure. Cette étude de la constitution carthaginoise, d'après le plan établi au début du livre II, devrait normalement terminer ce livre. Mais, en fait, dans un dernier chapitre, le philosophe aborde un autre thème.

IV. DE QUELQUES LÉGISLATEURS ANCIENS.

XII

[1273 b 27] Aristote complète l'étude des constitutions par un examen rapide de quelques hommes qui ont eu des idées sur la politique et qui ont joué un rôle comme auteurs

de lois ou de constitutions. Dans ce chapitre, que des éditeurs et des commentateurs ont rejeté en tout ou en partie et qui, semble-t-il, a dû être rattaché encore plus tard que le chapitre XI, au reste du livre II, le philosophe fait une nouvelle distinction, qu'il ne respecte d'ailleurs pas ensuite, entre théoriciens constitutionnels, qui sont restés de simples citoyens, et législateurs pratiques, qui ont personnellement pris part au gouvernement, tels Lycurgue et Solon. Ayant déjà parlé de la constitution de Lacédémone, il ne s'arrête ici qu'à *Solon*, l'auteur de la constitution athénienne. En un bref résumé de l'histoire politique d'Athènes Aristote montre que c'est à tort qu'on reproche à Solon d'avoir poussé à ses limites extrêmes la démocratie. C'est plutôt Éphialte et Périclès qu'il faut accuser d'avoir altéré en ce sens les lois de Solon ; celui-ci au contraire paraît n'avoir donné au peuple que le minimum de pouvoir — choix des magistrats et contrôle de leur gestion — sans lequel les simples citoyens sont esclaves et par suite hostiles au gouvernement. [1274 a 22] *Zaleucos* et *Charondas* furent aussi des législateurs de l'Italie du Sud. *Philolaos* de Corinthe, dont on nous conte l'histoire, fut le législateur de Thèbes ; ayant noté le trait particulier de sa législature, les lois d'adoption, Aristote indique ensuite [1274 b 6] le trait particulier de législateurs déjà nommés, Charondas, Phaléas et Platon. Le livre II se termine sur de brèves notations au sujet de *Dracon*, de *Pittacos* et d'*Andromadas* de Rhégium.

POLITIQUE, LIVRE II

Plan du livre II. Toute communauté politique implique une participation.

I 1 Puisque nous nous proposons maintenant de considérer au sujet de la communauté politique, quelle est la plus efficace de toutes pour des hommes maîtres de vivre, autant qu'il est possible, au gré de leurs vœux[1], il faut étendre l'examen aux autres formes de gouvernement, à celles qui sont en vigueur dans quelques cités regardées comme bien gouvernées[2] et à celles mêmes qui se trouvent présentées par certains et qui passent pour satisfaisantes ; cela afin de voir ce qu'elles ont de juste et d'utile[3], et aussi pour que la recherche[4] de quelque autre forme en dehors de celles-là ne semble pas le fait d'un désir d'ingéniosité à tout prix, mais qu'il apparaisse que ce sont précisément les vices des formes actuelles qui nous ont engagés à suivre cette méthode.

2 Il faut partir du principe qui est le point de départ naturel[5] de cet examen, savoir, que les citoyens ont tous nécessairement en commun toutes choses ou aucune, ou certaines d'entre elles et non pas d'autres. N'avoir rien en commun, c'est évidemment impossible, car le régime[6] d'une cité est une certaine forme de communauté et tout d'abord il faut bien que le lieu de résidence[7] soit commun : c'est, en effet, l'unité de lieu qui fait l'unité de la cité, et les citoyens sont ceux qui ont en commun leur unique cité. 3 Mais, de tout ce que l'on peut partager, vaut-il mieux qu'un État qui doit être bien administré ait tout en commun[8], ou vaut-il mieux qu'il ait en commun certaines choses et non d'autres ? Ainsi on peut admettre que les citoyens échangent en commun enfants, femmes et biens, comme

B

I 1 [1260 b 27] Ἐπεὶ δὲ προαιρούμεθα θεωρῆσαι περὶ τῆς κοινωνίας τῆς πολιτικῆς τίς κρατίστη πασῶν τοῖς δυναμένοις ζῆν ὅτι μάλιστα κατ' εὐχήν, δεῖ καὶ τὰς ἄλλας ἐπισκέψασθαι πολιτείας, αἷς τε χρῶνταί τινες τῶν πόλεων τῶν εὐνομεῖσθαι λεγομένων, κἂν εἴ τινες ἕτεραι τυγχάνουσιν ὑπό τινων εἰρημέναι καὶ δοκοῦσαι καλῶς ἔχειν, ἵνα τό τ' ὀρθῶς ἔχον ὀφθῇ καὶ τὸ χρήσιμον, ἔτι δὲ τὸ ζητεῖν τι παρ' αὐτὰς ἕτερον μὴ δοκῇ πάντως εἶναι σοφίζεσθαι βουλομένων, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ καλῶς ἔχειν ταύτας τὰς νῦν ὑπαρχούσας, διὰ τοῦτο ταύτην δοκῶμεν ἐπιβαλέσθαι τὴν μέθοδον. 2 Ἀρχὴν δὲ πρῶτον ποιητέον ἥ περ πέφυκεν ἀρχὴ ταύτης τῆς σκέψεως· ἀνάγκη γὰρ ἤτοι πάντας πάντων κοινωνεῖν τοὺς πολίτας, ἢ μηδενός, ἢ τινῶν μὲν τινῶν δὲ μή. Τὸ μὲν οὖν μηδενὸς κοινωνεῖν φανερὸν ὡς ἀδύνατον· ἡ γὰρ πολιτεία κοινωνία τίς ἐστι, καὶ πρῶτον ἀνάγκη τοῦ τόπου κοινωνεῖν· ὁ μὲν γὰρ τόπος εἷς ὁ τῆς [1261 a] μιᾶς πόλεως, οἱ δὲ πολῖται κοινωνοὶ τῆς μιᾶς πόλεως· 3 ἀλλὰ πότερον ὅσων ἐνδέχεται κοινωνῆσαι, πάντων βέλτιον κοινωνεῖν τὴν μέλλουσαν οἰκήσεσθαι πόλιν καλῶς, ἢ τινῶν μὲν τινῶν δ' οὐ βέλτιον; ἐνδέχεται γὰρ καὶ τέκνων καὶ γυναικῶν καὶ κτημάτων κοινωνεῖν τοὺς πολίτας ἀλλήλοις, ὥσ-

Lib. II respicitur a Mich. Ephes. *in Eth. Nic.* p. 619, 14 Heylb.

1261 a 2 ἀλλὰ — 1261 b 15 αἱρετώτερον refutare conatur Anonym. π. πολ. ἐπιστ. in A. Mai, *Script. vet. nova coll. vat.* II p. 571 sqq.

Lib. II [1260 b] 27 δὲ om. MP ἐπειδὴ H || 28 τίς : ἡ QRH || δυναμένοις : βουλομένοις Q || 31 καὶ M || τυγχάνωσιν MPQ corr. R¹ || 32 τ' om. MP || 33 τί P om. M || 36 ἐπιβάλλεσθαι MP || 37 κοινωνεῖν τοῦ τόπου MP || εἷς ὁ τῆς (*unus qui* Guil.) : ἰσότης codd.

[1261 a] 1 οἱ δὲ — πόλεως om. M || 2 ὅσον MH || 4 δὲ MP.

dans la *République*[1] de Platon : Socrate y dit, en effet, que doivent être communs les enfants, les femmes et les acquêts ; sur ce point, faut-il donc préférer l'état de choses actuel ou suivre la législation décrite dans la *République ?*

La **République** *de Platon.*
I. La communauté des femmes et des enfants.

II 1 La communauté[2] des femmes offre bien des difficultés, en particulier celles-ci : la raison alléguée par Socrate pour imposer force légale à cette manière de faire ne découle[3] évidemment pas de ses arguments ; de plus, pour la fin que, selon lui, doit avoir la cité, le plan[4], tel qu'il l'a de fait formulé, est inapplicable ; or sur la manière dont il faut l'interpréter[5], il n'y a aucune précision ; 2 je veux parler de l'unité de la cité la plus totale possible, considérée comme son bien suprême ; car c'est là le principe fondamental que pose Socrate[6].

Une unité excessive ruine la cité, néglige la différenciation sociale.

Il est clair cependant qu'une cité, à force de progresser ainsi et de s'unifier davantage, ne sera même plus une cité, car la cité par sa nature est pluralité[7]. En s'unifiant de plus en plus, de cité elle deviendra famille et de famille, individu : la famille, en effet, est plus une, dirions-nous, que la cité et l'individu plus que la famille ; aussi, pourrait-on réaliser ce plan, qu'il ne le faudrait pas : en fait on anéantira la cité.

3 D'ailleurs, il ne suffit pas d'un certain nombre d'hommes pour faire une cité, il faut encore qu'ils soient différents d'espèce[8] : on ne fait pas une cité à partir d'individus semblables. Autre chose est en effet une alliance militaire, autre chose une cité. D'un côté, c'est le nombre qui fait l'utilité, même s'il y a identité d'espèce (la fin naturelle de l'alliance, c'est de se porter secours), tout comme un poids plus lourd entraînera[9] le fléau ; c'est aussi une différence de ce genre[10] qui séparera une cité d'un peuple (*ethnos*), lorsque sa population ne sera pas dispersée dans des villages, mais rassemblée comme les Arcadiens[11] ; les éléments d'où doit résulter une unité[12] sont spécifiquement différents.

περ ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ Πλάτωνος· ἐκεῖ γὰρ ὁ Σωκράτης φησὶ δεῖν κοινὰ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας εἶναι καὶ τὰς κτήσεις· τοῦτο δὴ πότερον ὡς νῦν οὕτω βέλτιον ἔχειν, ἢ κατὰ τὸν ἐν τῇ πολιτείᾳ γεγραμμένον νόμον; II 1 Ἔχει δὴ δυσχερείας ἄλλας τε πολλὰς τὸ πάντων εἶναι τὰς γυναῖκας κοινάς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν φησὶ δεῖν νενομοθετῆσθαι τὸν τρόπον τοῦτον ὁ Σωκράτης, οὐ φαίνεται συμβαῖνον ἐκ τῶν λόγων· ἔτι δὲ πρὸς τὸ τέλος ὅ φησι τῇ πόλει δεῖν ὑπάρχειν, ὡς μὲν εἴρηται νῦν, ἀδύνατον, πῶς δὲ δεῖ διελεῖν, οὐδὲν διώρισται· 2 λέγω δὲ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ὡς ἄριστον ὂν ὅτι μάλιστα πᾶσαν· λαμβάνει γὰρ ταύτην ὑπόθεσιν ὁ Σωκράτης. Καίτοι φανερόν ἐστιν ὡς προϊοῦσα καὶ γινομένη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται· πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις· γινομένη τε μία μᾶλλον, οἰκία μὲν ἐκ πόλεως, ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἔσται· μᾶλλον γὰρ μίαν τὴν οἰκίαν τῆς πόλεως φαίημεν ἄν, καὶ τὸν ἕνα τῆς οἰκίας· ὥστ' εἰ καὶ δυνατός τις εἴη τοῦτο δρᾶν, οὐ ποιητέον· ἀναιρήσει γὰρ τὴν πόλιν. 3 Οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων. Ἕτερον γὰρ συμμαχία καὶ πόλις· τὸ μὲν γὰρ τῷ ποσῷ χρήσιμον, κἂν ᾖ τὸ αὐτὸ τῷ εἴδει (βοηθείας γὰρ χάριν ἡ συμμαχία πέφυκεν), ὥσπερ ἂν εἰ σταθμὸς πλεῖον ἑλκύσει· διοίσει δὲ τῷ τοιούτῳ καὶ πόλις ἔθνους, ὅταν μὴ κατὰ κώμας ὦσι κεχωρισμένοι τὸ πλῆθος, ἀλλ' οἷον Ἀρκάδες· ἐξ ὧν δὲ δεῖ ἓν

1261 a 6 Procli ἐπίσκεψις τῶν ὑπ' Ἀριστοτέλους ἐν δευτέρῳ τῶν Πολιτικῶν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν ἀντειρημένων, *Comm. in Platonis remp.* II p. 360 sqq. Kroll; cf. I p. 8, 15 — 1261 a 9 ἔχει-1269 a 27 διαφοράν alludit Mich. Ephes. *in Eth. Nic.*, p. 610, 16; 619, 14 sqq. Heylb. — 1261 a 16 ὁ Σωκράτης Plato *Resp.* IV. 422 d sqq.; 423 d sqq.; V. 449 b sqq.; 462.

6 ἐν τῇ πλάτωνος πολιτεία MP || 7 κοννὰ R (corr. R^1) || 9 τὸν : τὸ M || δὴ : δὲ M || 12 ἔστι δὲ πρὸς H || 14 δεῖ om. P (suppl. P^1) H Guil. || διελθεῖν MQR || 15 ὂν om. QR || 16 πᾶσαν ante 15 ὡς QR || <τὴν> ὑπόθεσιν Ross || 17 τε μία add. M || μία om. P suppl. mg. P^1 || οὐδὲ : οὐ MP || 18 τι : τε pr. m. M τοι H || ἡ om. MP || 19 πόλεων M || ἐξοκίας M || 21 εἰ καὶ : εἰ M *si* Guil. || 22 δ' ἐκ : δὲ MP || 27 πλεῖον (in corr. R) codd : πλοῖον Jannone || ἑλκύσει P *trahet* Guil. : ἑλκύσῃ QR ἑλκύσῃ MH ἑλκύσειε Corai Ross || 29 post Ἀρκάδες lac. ind. Conring.

L'égalité politique. Alternance des fonctions.

4 En conséquence[1], l'égalité par réciprocité, c'est la sauvegarde des États, comme on l'a déjà dit dans l'*Éthique*[2]. Entre hommes libres et égaux[3], il faut bien qu'il en soit ainsi : comme ils ne peuvent avoir le pouvoir tous en même temps, ils doivent l'exercer ou pendant un an ou suivant quelque autre ordre de succession ou pour une période donnée. 5 De cette manière tous arrivent à gouverner, comme si les cordonniers et les charpentiers échangeaient leurs occupations ou que les mêmes ne fussent pas toujours cordonniers ou charpentiers. 6 Puisqu'il serait préférable que ce principe s'appliquât aussi aux affaires de la communauté politique, il est évidemment préférable que les mêmes hommes gouvernent[4] toujours, si c'est possible ; mais là où c'est impossible, par suite de l'égalité naturelle de tous les citoyens et aussi parce qu'il est juste que le pouvoir (qu'il soit un bien ou un mal) soit le partage de tous, on en a une imitation[5] si des hommes égaux se cèdent tour à tour le pouvoir et sont tous considérés comme pareils hors de leur charge. 7 Ainsi les uns gouvernent, les autres sont gouvernés tour à tour comme s'ils devenaient d'autres hommes ; et de même, parmi ceux qui gouvernent, les uns exercent une charge, les autres une autre[6]. D'après cela, il est donc clair que la nature de la cité n'est pas d'être une au sens où certains[7] le disent et que ce qu'ils appellent le bien suprême pour les cités les anéantit en réalité ; et pourtant le bien propre de chaque chose, c'est ce qui sauvegarde chaque chose.

L'unité supprime l'autarcie.

8 D'un autre point de vue aussi, il est clair que rechercher une trop grande unité pour la cité n'est pas le meilleur : une famille se suffit mieux à elle-même[8] qu'un individu, et une cité mieux qu'une famille, mais sa volonté d'être une cité apparaît vraiment dès que la masse associée arrive à se suffire à elle-même ; si donc une plus grande autarcie est préférable, une unité moindre est préférable à une plus grande.

1. C'est une conséquence de cette idée que la cité est composée de différents éléments qui, par suite de leurs capacités différentes, font entre eux l'échange de différents services.

γενέσθαι, εἴδει διαφέρει. 4 Διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σῴζει τὰς πόλεις, ὥσπερ ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται πρότερον· ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἐλευθέροις καὶ ἴσοις ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι· ἅμα γὰρ οὐχ οἷόν τε πάντας ἄρχειν, ἀλλ' ἢ κατ' ἐνιαυτὸν ἢ κατά τινα ἄλλην τάξιν ἢ χρόνον. 5 Καὶ συμβαίνει δὴ τὸν τρόπον τοῦτον ὥστε πάντας ἄρχειν, ὥσπερ ἂν εἰ μετέβαλλον οἱ σκυτεῖς καὶ οἱ τέκτονες καὶ μὴ ἀεὶ οἱ αὐτοὶ σκυτοτόμοι καὶ τέκτονες ἦσαν. 6 Ἐπεὶ δὲ βέλτιον οὕτως ἔχειν καὶ τὰ περὶ τὴν κοινωνίαν τὴν πολιτικήν, δῆλον ὡς τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ βέλτιον ἄρχειν, εἰ δυνατόν· ἐν οἷς δὲ μὴ δυνατὸν διὰ τὸ τὴν [1261 b] φύσιν ἴσους εἶναι πάντας, ἅμα δὲ καὶ δίκαιον, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον τὸ ἄρχειν, πάντας αὐτοῦ μετέχειν, τοῦτο δὲ μιμεῖται τὸ ἐν μέρει τοὺς ἴσους εἴκειν τό θ' ὡς ὁμοίους εἶναι ἔξω ἀρχῆς· 7 οἱ μὲν γὰρ ἄρχουσιν οἱ δ' ἄρχονται κατὰ μέρος ὥσπερ ἂν ἄλλοι γενόμενοι· τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἀρχόντων ἕτεροι ἑτέρας ἄρχουσιν ἀρχάς. Φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὡς οὔτε πέφυκε μίαν οὕτως εἶναι τὴν πόλιν ὥσπερ λέγουσί τινες, καὶ τὸ λεχθὲν ὡς μέγιστον ἀγαθὸν ἐν ταῖς πόλεσιν ὅτι τὰς πόλεις ἀναιρεῖ· καίτοι τό γε ἑκάστου ἀγαθὸν σῴζει ἕκαστον. 8 Ἔστι δὲ καὶ κατ' ἄλλον τρόπον φανερὸν ὅτι τὸ λίαν ἑνοῦν ζητεῖν τὴν πόλιν οὐκ ἔστιν ἄμεινον· οἰκία μὲν γὰρ αὐταρκέστερον ἑνός, πόλις δ' οἰκίας, καὶ βούλεταί γ' ἤδη τότε εἶναι πόλις, ὅταν αὐτάρκη συμβαίνῃ τὴν κοινωνίαν εἶναι τοῦ πλήθους·

1261 a 31 *Eth. Nic.* V. 8. 1132 b 31-33 ; cf. 5. 1130 b 32 sqq.

30 διαφέρειν M || ἀντιπεπονθώς pr. m. M || 32 ἅμα : ἀλλὰ mg. P¹ || 33 γὰρ : δὲ M *autem* Guil. || 34 ἢ χρόνον : [ἢ] χρόνου Ross || 35 μετέβαλον MP || 36 ἀεὶ om. R οἱ αὐτοὶ ἀεὶ Q R¹ || 37 ante βέλτιον lac. conj. Conring Thurot || ἔχειν : ἔχει Richards Ross || 38 αὐτοὺς om. R suppl. R¹.

[1261 b] 1 δὲ : δὴ Sus. || 2 <πρὸς> τὸ Thurot || τοῦτο δὲ μιμεῖται : ἐν τούτοις δὲ μιμεῖσθαι P² (γρ. mg.) QRH || δὲ : γε Ross || 3 εἴκειν : οἰκεῖν QH om. cum lac. R (.ικεῖν R¹) || τό θ' ὡς ὁμοίους εἶναι ἔξω Immisch τὸ δ' ὡς ὁμοίους εἶναι ἐξ MP ὁμοίους τοῖς ἐξ QR ὁμοίως τοῖς ἐξ P² (γρ. mg.) H τὸ ἀνομοίους εἶναι ἐξ Sus. || 4 δ' : δὲ M et forte P || κατὰ μέρος om. MP || 5 γενώμενοι M || τὸν : καὶ τὸν MP || 6 ἄρχωσιν pr. m. M || 7 οὔτε : οὐ MP || εἶναι οὕτως MP || 9 ζώζει pr. m. R corr. ead. m. || 10 καὶ om. MH || ἑνοῦν M || 11 τί τὴν add. P || μὲν om. M || 12 γ' om. cum lac. R suppl. R¹ || τότ' MP || 13 συμβαίνει pr. m. M.

Ambiguïté de la formule socratique.

III 1 Même en admettant que le bien suprême[1] pour une communauté politique soit d'être aussi une que possible, même cette unité n'est évidemment pas prouvée par le fait de dire tous ensemble : « c'est le mien » et « ce n'est pas le mien[2] » ; c'est cela, en effet, que Socrate s'imagine être le signe de l'unité parfaite d'une cité.

2 Car le mot « tous » a un double sens ; s'il est pris dans le sens de « chacun en particulier », on se rapprochera peut-être de ce que Socrate a l'intention de faire : chacun appellera le même individu son propre fils ou la même personne sa propre femme, et ainsi pour les biens et pour tout ce qui lui arrive. Mais, en fait, ce n'est pas en ce sens que le diront ceux qui ont en commun femmes et enfants : ils le feront au sens de « tous collectivement » et non de « chacun d'eux en particulier » ; 3 de même les biens, ils les posséderont « tous collectivement » et non au sens de « chacun d'eux en particulier ». Il est donc clair qu'il y a un paralogisme à dire simplement « tous » ; des termes comme « tous, tous les deux, pair et impair[3] », à cause de leur double acception, donnent naissance, même dans le raisonnement, à des arguments contentieux ; ainsi, que tous appellent « mien » le même objet, en un sens cette formule est belle, mais inapplicable, et, dans l'autre, elle n'exprime nullement la concorde[4].

4 La formule proposée offre encore un autre inconvénient, car on se préoccupe très peu de ce qui est commun au très grand nombre ; on se soucie[5] surtout de ses biens propres, mais moins des biens communs, si ce n'est dans la mesure de son intérêt personnel ; on les néglige davantage, entre autres raisons, parce qu'un autre, pense-t-on, en prend soin : c'est ce qui arrive dans le service domestique, où de nombreux serviteurs font quelquefois moins de besogne qu'un nombre moindre. 5 Si chaque citoyen a mille fils, ceux-ci ne sont pas les fils de chacun, mais le premier venu est également le fils du premier venu, si bien que tous s'en désintéresseront également.

1. Dans les chap. III et IV, Aristote ne critique que la communauté des femmes et des enfants (Plat., *Rep.* V, 457 b-466 d) ; l'autre moyen proposé par Platon, la communauté des biens (*Rep.*, 415 d-417 b), n'est critiqué qu'au chap. V. Les arguments d'Aristote, quoique justes en

εἴπερ οὖν αἱρετώτερον τὸ αὐταρκέστερον, καὶ τὸ ἧττον ἓν τοῦ μᾶλλον αἱρετώτερον.

III 1 Ἀλλὰ μὴν οὐδ' εἰ τοῦτο ἄριστόν ἐστι, τὸ μίαν ὅτι μάλιστ' εἶναι τὴν κοινωνίαν, οὐδὲ τοῦτ' ἀποδείκνυσθαι φαίνεται κατὰ τὸν λόγον, ἐὰν πάντες ἅμα λέγωσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ μὴ ἐμόν· τοῦτο γὰρ οἴεται ὁ Σωκράτης σημεῖον εἶναι τοῦ τὴν πόλιν τελέως εἶναι μίαν. 2 Τὸ γὰρ πάντες διττόν· εἰ μὲν οὖν ὡς ἕκαστος, τάχ' ἂν εἴη μᾶλλον ὃ βούλεται ποιεῖν ὁ Σωκράτης· ἕκαστος γὰρ υἱὸν ἑαυτοῦ φήσει τὸν αὐτὸν καὶ γυναῖκα δὴ τὴν αὐτήν, καὶ περὶ τῆς οὐσίας καὶ περὶ ἑκάστου δὴ τῶν συμβαινόντων ὡσαύτως· νῦν δ' οὐχ οὕτω φήσουσιν οἱ κοιναῖς χρώμενοι ταῖς γυναιξὶ καὶ τοῖς τέκνοις, ἀλλὰ πάντες μέν, οὐχ ὡς ἕκαστος δ' αὐτῶν· 3 ὁμοίως δὲ καὶ τὴν οὐσίαν πάντες μέν, οὐχ ὡς ἕκαστος δ' αὐτῶν. Ὅτι μὲν τοίνυν παραλογισμός τίς ἐστι τὸ λέγειν πάντας, φανερόν· τὸ γὰρ πάντες καὶ ἀμφότερα καὶ περιττὰ καὶ ἄρτια διὰ τὸ διττὸν καὶ ἐν τοῖς λόγοις ἐριστικοὺς ποιεῖ συλλογισμούς· διό ἐστι τὸ πάντας τὸ αὐτὸ λέγειν ὡδὶ μὲν καλόν, ἀλλ' οὐ δυνατόν, ὡδὶ δ' οὐδὲν ὁμονοητικόν. 4 Πρὸς δὲ τούτοις ἑτέραν ἔχει βλάβην τὸ λεγόμενον· ἥκιστα γὰρ ἐπιμελείας τυγχάνει τὸ πλείστων κοινόν· τῶν γὰρ ἰδίων μάλιστα φροντίζουσιν, τῶν δὲ κοινῶν ἧττον, ἢ ὅσον ἑκάστῳ ἐπιβάλλει· πρὸς γὰρ τοῖς ἄλλοις ὡς ἑτέρου φροντίζοντος ὀλιγωροῦσι μᾶλλον, ὥσπερ ἐν ταῖς οἰκετικαῖς διακονίαις οἱ πολλοὶ θεράποντες ἐνίοτε χεῖρον ὑπηρετοῦσι τῶν ἐλαττόνων. 5 Γίνονται δ' ἑκάστῳ χίλιοι τῶν πολιτῶν υἱοί, καὶ οὗτοι οὐχ ὡς ἑκάστου, ἀλλὰ τοῦ τυχόντος ὁ τυχὼν
[1262 a] ὁμοίως ἐστὶν υἱός, ὥστε πάντες ὁμοίως ὀλιγωρήσουσιν.

1261 b 19 ὁ Σωκρ. Plato *Resp.* V. 462 c — 1261 b 38 Γίνονται Plato *Resp.* V. 463 e sqq.

14 τὸ αὐταρκέστερον — 15 αἱρετώτερον om. M || 16 ἔστιν M || 17 τοῦτο MP || 19 ὁ om. MP || εἶναι σημεῖον pr. m. P || 23 ἕκαστον M || 24 ὡσαύτως om. P || οὕτως MP || φήσουσι M || 25 τοῖς om. MP || 26 ὁμοίως — 27 δ' αὐτῶν om. M (in lac.) H || 27 πάντες om. P Guil. || 28 τίς om. MP || 29 ἀμφοτέροι P corr. P² || διττὸν ὃ add. P || 30 ἔστη QR || 32 δ' : δὲ MP || οὐδ R suppl. R² || ἔχειν M || 33 ἀμελείας M || πλεῖστον P corr. P².

Parenté fractionnelle. Ressemblances naturelles.

De plus[1], chaque citoyen ne dit « le mien » d'un enfant prospère ou non que fractionnellement, à proportion du nombre des citoyens ; en disant « le mien » ou « celui d'un tel », il se réfère ainsi à chacun des mille citoyens ou plus que compte la cité ; et cela même sans certitude[2], puisqu'on ne sait clairement ni qui a eu un enfant, ni si celui-ci a survécu[3] après sa naissance. **6** Alors vaut-il mieux que chacune des deux mille ou des dix mille personnes, en parlant d'un même enfant, dise « le mien » dans ce sens fractionnel ou plutôt que chacune dise « le mien » selon l'usage actuel des États ? **7** En fait, c'est la même personne que l'un appelle son fils, l'autre son frère, l'autre son cousin ou son parent d'après les liens du sang, d'alliance ou d'affinité, contractés par lui-même d'abord ou par les siens ; outre ces relations, on parle aussi de son compagnon de phratrie ou de tribu[4]. Mieux vaut, en fait, être un vrai cousin qu'un fils de cette manière.

8 A vrai dire, il n'est même pas possible d'éviter que certains ne soupçonnent quels sont leurs frères, leurs enfants, leur père ou leur mère ; car les ressemblances qui existent entre les enfants et leurs parents fourniront inévitablement aux uns et aux autres des indices ; **9** c'est d'ailleurs ce qui arrive au dire d'auteurs de tours du monde[5] : certains habitants de Haute-Libye ont en commun leurs femmes ; les enfants qui naissent sont cependant répartis d'après les ressemblances ; il y a même des femmes et des femelles dans le monde animal, par exemple les juments et les vaches, qui, tout naturellement, produisent des petits semblables à leurs géniteurs[6], comme la jument de Pharsale, appelée la Juste[7].

Crimes contre nature. Relations charnelles illicites.

IV **1** J'ajoute que si l'on établit une pareille communauté, il n'est pas facile d'éviter les inconvénients suivants[8] : par exemple sévices, meurtres involontaires ou volontaires[9], rixes et outrages, fautes dont

eux-mêmes, ne s'appliquent qu'en partie à la thèse platonicienne : Platon en effet ne veut établir qu'un communisme partiel, car producteurs et travailleurs dans la *République* sont des gens qui peuvent avoir propriété privée et famille particulière et dont la sujétion se réduit à l'entretien des gardes.

Ἔτι οὕτως ἕκαστος ἐμὸς λέγει τὸν εὖ πράττοντα τῶν πολιτῶν ἢ κακῶς, ὁπόστος τυγχάνει τὸν ἀριθμόν, οἷον ἐμὸς ἢ τοῦ δεῖνος, τοῦτον τὸν τρόπον λέγων καθ' ἕκαστον τῶν χιλίων, ἢ ὅσων ἡ πόλις ἐστί, καὶ τοῦτο διστάζων· ἄδηλον γὰρ ᾧ συνέβη γενέσθαι τέκνον καὶ σωθῆναι γενόμενον. 6 Καίτοι πότερον οὕτω κρεῖττον τὸ ἐμὸν λέγειν ἕκαστον, τὸ αὐτὸ μὲν προσαγορεύοντας δισχιλίων καὶ μυρίων, ἢ μᾶλλον ὡς νῦν ἐν ταῖς πόλεσι τὸ ἐμὸν λέγουσιν; 7 ὁ μὲν γὰρ υἱὸν αὑτοῦ, ὁ δὲ ἀδελφὸν αὑτοῦ προσαγορεύει τὸν αὐτόν, ὁ δ' ἀνεψιόν, ἢ κατ' ἄλλην τινὰ συγγένειαν ἢ πρὸς αἵματος ἢ κατ' οἰκειότητα καὶ κηδείαν αὑτοῦ πρῶτον ἢ τῶν αὑτοῦ, πρὸς δὲ τούτοις ἕτερον φράτορα φυλέτην· κρεῖττον γὰρ ἴδιον ἀνεψιὸν εἶναι ἢ τὸν τρόπον τοῦτον υἱόν. 8 Οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ διαφυγεῖν δυνατὸν τὸ μή τινας ὑπολαμβάνειν ἑαυτῶν ἀδελφούς τε καὶ παῖδας καὶ πατέρας καὶ μητέρας· κατὰ γὰρ τὰς ὁμοιότητας αἳ γίνονται τοῖς τέκνοις πρὸς τοὺς γεννήσαντας, ἀναγκαῖον λαμβάνειν περὶ ἀλλήλων τὰς πίστεις. 9 Ὅπερ φασὶ καὶ συμβαίνειν τινὲς τῶν τὰς τῆς γῆς περιόδους πραγματευομένων· εἶναι γάρ τισι τῶν ἄνω Λιβύων κοινὰς τὰς γυναῖκας, τὰ μέντοι γενόμενα τέκνα διαιρεῖσθαι κατὰ τὰς ὁμοιότητας· εἰσὶ δέ τινες καὶ γυναῖκες καὶ τῶν ἄλλων ζῴων, οἷον ἵπποι καὶ βόες, αἳ σφόδρα πεφύκασιν ὅμοια ἀποδιδόναι τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσιν, ὥσπερ ἡ ἐν Φαρσάλῳ κληθεῖσα Δικαία ἵππος. IV 1 Ἔτι δὲ καὶ τὰς τοιαύτας δυσχερείας οὐ ῥᾴδιον εὐλαβηθῆναι τοῖς ταύτην κατασκευάζουσι τὴν κοινωνίαν, οἷον αἰκίας καὶ φόνους ἀκουσίους, τοὺς δὲ ἑκουσίους, καὶ μάχας καὶ λοιδορίας, ὧν

1262 a 24 ἡ ἐν Φ. cf. Arist. *Hist. anim.* VII. 6. 586 a 14-15 (Hesiod. *Op. et D.* 182, 235).

[1262 a] 2 ἕκαστον P² || λέγει : *dicet* Guil. || 3 ὁπόσος MH || τῶν ἀριθμῶν P et Q (pr. m.) R || ἀριθμὸν ὤν add. MP || τοῦ δεῖνος, *huius filius* Guil. ἢ τοῦ δεῖνος secl. Thurot || 7 μὲν secl. Ross || 8 καὶ : *aut* Guil. || 9 ὁ : οἱ M || αὑτοῦ¹ (*suum* Guil.) : αὐτοῦ codd. || αὑτοῦ² ut vid., P (*suum* Guil.) Bek. : αὐτοῦ cett. || 11 ἢ¹ secl. Ross || 12 αὑτοῦ bis Bek. αὐτοῦ codd. *ipsius* Guil. || ἕτερος Lindau Thurot ἕτεροι Bern. ἑταῖρον Spengel || 13 φυλέτην : *aut contribulum* Guil. || εἶναι : αὐτοῦ M || 17 παρὰ P corr. P² || 27 ἀκοσίους M || τούς δὲ ἑκουσίους om. Q.

aucune n'est tolérable à l'égard d'un père, d'une mère ou de proches parents, comme elles peuvent l'être à l'égard d'étrangers, et qui se produisent inévitablement plus souvent entre gens qui ne se connaissent pas qu'entre gens qui se connaissent ; lorsqu'elles ont été commises, on peut, entre personnes de connaissance, faire les expiations[1] d'usage ; entre inconnus, c'est impossible.

2 Il est étrange[2] aussi, après avoir établi la communauté des enfants, de n'interdire aux amants que les relations charnelles et de n'empêcher ni l'amour ni les autres familiarités qui, pratiquées entre père et fils ou entre frères, sont le comble de l'impudeur, puisque l'amour ici l'est à lui seul. 3 Étrange aussi d'interdire les relations charnelles pour le seul motif qu'il en résulte une volupté trop forte et d'estimer sans importance que ce soit entre père et fils ou entre frères.

Absence d'amitié véritable entre citoyens.

4 La communauté des femmes et des enfants semble plus utile pour les agriculteurs[3] que pour les gardes : car là où femmes et enfants sont en commun, l'amitié diminue[4] et il faut qu'il en soit ainsi parmi les gouvernés pour qu'ils obéissent et ne se révoltent pas. 5 Mais, en général, une telle loi produit inévitablement des résultats contraires à ceux qu'il convient d'attendre de lois bien faites, contraires aussi à l'objet même en vue duquel Socrate s'imagine devoir régler comme il le fait le régime des enfants et des femmes. 6 En effet, nous considérons l'amitié (*philia*)[5] comme le plus grand des biens pour les cités (car elle est le meilleur moyen d'éviter les dissensions) et Socrate loue tout particulièrement l'unité de la cité : on y voit — et lui-même le dit expressément — l'œuvre de l'amitié ; de même, dans les discours sur l'amour[6], Aristophane, nous le savons, dit que les amants, à cause de la violence de leur amour, aspirent à

1. Cf. Platon, *Rep.*, II, 364 e. Ces expiations auxquelles Aristote fait allusion ne pourraient servir selon lui qu'en cas d'ἀκούσιον ἁμάρτημα, de faute involontaire (*Lois*, IX, 860 suiv.).
2. Cf. Platon, *Rep.*, III, 403 a suiv.
3. Ici, comme souvent, Aristote désigne toute la troisième classe des citoyens de l'État idéal de Platon, ceux qui ne sont ni magistrats ni gardiens, mais artisans, commerçants aussi bien qu'agriculteurs.

οὐδεν ὅσιόν ἐστι γίνεσθαι πρὸς πατέρας καὶ μητέρας καὶ τοὺς μὴ πόρρω τῆς συγγενείας ὄντας, ὥσπερ πρὸς τοὺς ἄπωθεν· ἀλλὰ καὶ πλεῖον συμβαίνειν ἀναγκαῖον ἀγνοούντων ἢ γνωριζόντων, καὶ γενομένων τῶν μὲν γνωριζόντων ἐνδέχεται τὰς νομιζομένας γίνεσθαι λύσεις, τῶν δὲ μηδεμίαν. 2 Ἄτοπον δὲ καὶ τὸ κοινοὺς ποιήσαντα τοὺς υἱοὺς τὸ συνεῖναι μόνον ἀφελεῖν τῶν ἐρώντων, τὸ δ' ἐρᾶν μὴ κωλῦσαι, μηδὲ τὰς χρήσεις τὰς ἄλλας ἃς πατρὶ πρὸς υἱὸν εἶναι πάντων ἐστὶν ἀπρεπέστατον καὶ ἀδελφῷ πρὸς ἀδελφόν, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐρᾶν μόνον. 3 Ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τὴν συνουσίαν ἀφελεῖν δι' ἄλλην μὲν αἰτίαν μηδεμίαν, ὡς λίαν δὲ ἰσχυρᾶς τῆς ἡδονῆς γινομένης, ὅτι δ' ὁ μὲν πατὴρ ἢ υἱός, οἱ δ' ἀδελφοὶ ἀλλήλων, μηδὲν οἴεσθαι διαφέρειν. 4 Ἔοικε δὲ μᾶλλον τοῖς γεωργοῖς εἶναι χρήσιμον τὸ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας καὶ τοὺς παῖ-
[1262b] δας ἢ τοῖς φύλαξιν· ἧττον γὰρ ἔσται φιλία κοινῶν ὄντων τῶν τέκνων καὶ τῶν γυναικῶν, δεῖ δὲ τοιούτους εἶναι τοὺς ἀρχομένους πρὸς τὸ πειθαρχεῖν καὶ μὴ νεωτερίζειν. 5 Ὅλως δὲ συμβαίνειν ἀνάγκη τοὐναντίον διὰ τὸν τοιοῦτον νόμον ὧν προσήκει τοὺς ὀρθῶς κειμένους νόμους αἰτίους γίνεσθαι, καὶ δι' ἣν αἰτίαν ὁ Σωκράτης οὕτως οἴεται δεῖν τάττειν τὰ περὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας. 6 Φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν (οὕτω γὰρ ἂν ἥκιστα στασιάζοιεν), καὶ τὸ μίαν εἶναι τήν πόλιν ἐπαινεῖ μάλισθ' ὁ Σωκράτης, ὃ καὶ δοκεῖ κἀκεῖνος εἶναί φησι τῆς φιλίας ἔργον, καθάπερ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέγοντα τὸν Ἀριστοφάνην ὡς τῶν ἐρώντων διὰ τὸ σφόδρα φιλεῖν ἐπιθυμούν-

1262 a 32 Ἄτοπον Plato *Resp.* III. 403 a 4-b 3 — 1262 b 11 ἐν τ. ἐρωτ. λ. Plato *Symp.* 191 a 9-b 5 ; 192 c sqq.

29 τοὺς : τὸ M || ἄποθεν MP || 30 ἀλλὰ : ἃ MP γρ. ἀλλὰ mg. P¹ || 32 μηδὲ μίαν MP || 33 ποιήσαντας pr. m. M (ς eras.) *facientes* Guil. || 34 κωλῦσαι M || μὴ δὲ codd. et sic saepius || χράσεις R corr. R¹ || 35 εἶναι om. MP suppl. P² || 37 καὶ et τὴν om. M || 38 μὴ δὲ μίαν M || 39 ἢ om. M || 40 ἔοικε — b 3 νεωτερίζειν post 1264 a 40 κοινωνίαν tr. Thurot, post 1262 b 24 πολιτευομένοις tr. Sus. || 41 τὰς om. pr. m. R. suppl. ead. m.

[1262 b] 3 μὴ ante πειθαρχεῖν add. P (del. P¹) || 4 ἀναγκαῖον P || 5 νόμους om. P || 6 οὕτως om. MP || 7 τε om. MP *quidem* Guil. || μεγίστην M || 8 οὕτως P || 10 κἀκεῖνο Q.

confondre leurs existences et à ne faire de deux êtres qu'un seul[1]. **7** Dans ce cas il faut que les deux amants, ou du moins l'un des deux disparaisse ; dans la cité, au contraire, il est inévitable que l'amitié se dilue avec une communauté de ce genre et qu'un père n'y puisse dire « mon fils » ou un fils « mon père »[2]. **8** Tout comme un peu de vin doux mêlé à beaucoup d'eau produit un mélange sans saveur, ainsi[3] arrive-t-il que disparaisse ce sentiment de parenté mutuelle qu'impliquent ces noms, puisque dans une constitution de ce genre rien n'impose qu'on se soucie d'autrui comme un père de ses enfants, un fils de son père ou des frères les uns des autres. **9** L'homme a deux mobiles essentiels d'intérêt et d'amour : la propriété et l'affection[4]; or ni l'un ni l'autre n'ont place chez les citoyens d'un tel État.

Transfert des enfants.

D'un autre côté, transférer[5] les enfants à leur naissance, soit des agriculteurs et des artisans aux gardes, soit de ceux-ci à ceux-là, crée un grand embarras : comment réaliser cela ? il faut bien que ceux qui donnent et transfèrent ces enfants sachent quels enfants ils donnent[6] et à qui. **10** En outre, les crimes[7] dont on a parlé tout à l'heure, par exemple, mauvais traitements, amours coupables, meurtres, sont encore plus inévitables dans ces conditions : en effet, les jeunes gardes confiés aux autres citoyens n'appellent plus les gardes frères, fils, pères ou mères et de leur côté ceux qui sont placés chez les gardes font de même pour les autres citoyens ; si bien que les liens de parenté ne peuvent plus leur éviter de commettre aucun de ces crimes.
Au sujet de la communauté des enfants et des femmes, telles sont donc nos positions.

II. La communauté des biens. Différents systèmes de propriété. Propriété et usage communs.

V **1** En liaison avec ces considérations, il faut examiner, au sujet de la propriété, sous quel régime on doit l'établir, pour assurer aux citoyens la meilleure constitution : la propriété doit-elle être commune ou non ? **2** Ce sujet peut être examiné même indépendamment de la législation sur les femmes et les enfants[8] ; je m'explique : au sujet de la propriété, même si femmes et enfants sont séparés, comme c'est partout le

των συμφυῆναι καὶ γενέσθαι ἐκ δύο ὄντων ἀμφοτέρους ἕνα· 7 ἐνταῦθα μὲν οὖν ἀνάγκη ἀμφοτέρους ἐφθάρθαι ἢ τὸν ἕνα· ἐν δὲ τῇ πόλει τὴν φιλίαν ἀναγκαῖον ὑδαρῆ γίνεσθαι διὰ τὴν κοινωνίαν τὴν τοιαύτην, καὶ ἥκιστα λέγειν τὸν ἐμὸν ἢ υἱὸν πατέρα ἢ πατέρα υἱόν. 8 Ὥσπερ γὰρ μικρὸν γλυκὺ εἰς πολὺ ὕδωρ μιχθὲν ἀναίσθητον ποιεῖ τὴν κρᾶσιν, οὕτω συμβαίνει καὶ τὴν οἰκειότητα τὴν πρὸς ἀλλήλους τὴν ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τούτων, διαφροντίζειν ἥκιστα ἀναγκαῖον ὂν ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ τοιαύτῃ ἢ πατέρα ὡς υἱῶν ἢ υἱὸν ὡς πατρός ἢ ὡς ἀδελφοὺς ἀλλήλων. 9 Δύο γάρ ἐστιν ἃ μάλιστα ποιεῖ κήδεσθαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ φιλεῖν, τό τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν· ὧν οὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν τοῖς οὕτω πολιτευομένοις. Ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τοῦ μεταφέρειν τὰ γινόμενα τέκνα, τὰ μὲν ἐκ τῶν γεωργῶν καὶ τεχνιτῶν εἰς τοὺς φύλακας, τὰ δ' ἐκ τούτων εἰς ἐκείνους, πολλὴν ἔχει ταραχήν, τίνα ἔσται τρόπον· καὶ γινώσκειν ἀναγκαῖον τοὺς διδόντας καὶ μεταφέροντας τίσι τίνας διδόασιν. 10 Ἔτι δὲ καὶ τὰ πάλαι λεχθέντα μᾶλλον ἐπὶ τούτων ἀναγκαῖον συμβαίνειν, οἷον αἰκίας ἔρωτας φόνους· οὐ γὰρ ἔτι προσαγορεύουσιν ἀδελφοὺς καὶ τέκνα καὶ πατέρας καὶ μητέρας τοὺς φύλακας οἵ τε εἰς τοὺς ἄλλους πολίτας δοθέντες καὶ πάλιν οἱ παρὰ τοῖς φύλαξι τοὺς ἄλλους πολίτας, ὥστ' εὐλαβεῖσθαι τῶν τοιούτων τι πράττειν διὰ τὴν συγγένειαν. Περὶ μὲν οὖν τῆς περὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας κοινωνίας διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

V 1 Ἐχόμενον δὲ τούτων ἐστὶν ἐπισκέψασθαι περὶ τῆς κτήσεως, τίνα τρόπον δεῖ κατασκευάζεσθαι τοῖς μέλλουσι πολι-

1262 b 25 τ. μεταφ. Plato *Resp.* 415 b 3-e 6; 423 c 6-d 6 (et 468 a propter 31 τέκνα).

13 συμφῦναι QR || 14 οὖν om. P || ἀνάγκη : ἀναγκαῖον P || 16 λέγειν : διώκειν H || τὸν ἐμόν : τ ἐμ R (suppl. R²) || 19 καὶ : ⌈κατὰ Lambin καὶ κατὰ Bern. || 20 διαφροντίζειν : δι' ἃ φροντίζειν Spengel || ὂν secl. Spengel || πόλει M || 21 υἱῶν : υἱοῦ MP || ὡς post ἢ om. M || 26 τεχνητῶν καὶ γεωργῶν pr. m. M || 30 ἐπὶ τούτων post ἀναγκαῖον M || 31 προσαγορεύσουσιν Corai || 32 τοὺς φύλακας om. MP post δοθέντες (*dati custodes*) tr. Guil. || 33 φύλαξιν εἰς τοὺς QRH || 34 ὥστε MP || 36 τὸν in corr. R || 38 κατασκευάσασθαι P.

cas actuellement, vaut-il mieux que la propriété soit commune ainsi que l'usage, c'est-à-dire qu'il y ait possession séparée des fonds de terre, mais mise en commun des fruits pour la consommation (ce qui se pratique chez quelques peuplades[1]), ou, au contraire, possession commune et travail en commun de la terre, mais partage des fruits pour les besoins particuliers (certains peuples barbares, dit-on, pratiquent aussi ce genre de communauté), ou enfin communauté des fonds de terre et des fruits.

3 Si la terre est cultivée par d'autres[2] que les propriétaires, la situation peut être différente et en même temps plus facile[3] ; mais si on travaille pour soi, les questions de propriété peuvent causer plus d'embarras : en effet, si pour les profits et pour les travaux le partage n'est pas égal, mais inégal, des griefs s'élèveront nécessairement contre ceux qui profitent ou qui reçoivent beaucoup, tout en se donnant peu de peine, de la part de ceux qui reçoivent moins, mais peinent davantage.

4 En général, la vie commune et le partage sont difficiles dans toutes les affaires humaines, et surtout dans les questions de ce genre. Une preuve, ce sont les communautés formées entre compagnons de voyage : dans la plupart des cas, les différends y naissent de futilités quotidiennes et l'on se heurte pour des riens. De même encore nous nous heurtons surtout avec ceux de nos serviteurs dont nous avons le plus besoin pour nos besognes courantes.

Propriété privée avec usage commun : Sparte, le plaisir de la possession.

5 Telles sont les difficultés, et d'autres du même genre, qu'entraîne la communauté de propriété. Le régime actuel[4], amélioré par les mœurs et par un système de lois justes, serait bien supérieur car il offrirait l'avantage des deux autres : je veux dire des deux régimes, propriété commune et propriété privée. En effet la propriété doit être jusqu'à

1. Ces *peuplades*, ce sont sans doute des tribus non helléniques dont les coutumes ont beaucoup intéressé Aristote à en juger d'après les fragments de ses *Coutumes Barbares* (νόμιμα βαρβαρικά) ; il peut avoir en vue les Itales (*Pol.*, VII, 10, 1329 b 5 suiv.) et d'autres races qui avaient la coutume des repas en commun (cf. 1263 b 40 et aussi II, 10, 1272 a 20). Le second système où il y a propriété et exploitation commune avec partage périodique des produits était connu des

τεύεσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν, πότερον κοινὴν ἢ μὴ κοινὴν εἶναι τὴν κτῆσιν. 2 Τοῦτο δ' ἄν τις καὶ χωρὶς σκέψαιτο ἀπὸ τῶν περὶ τὰ τέκνα καί τὰς γυναῖκας νενομοθετημένων, λέγω [1263 a] δὲ τὰ περὶ τὴν κτῆσιν πότερον κἂν ᾖ ἐκεῖνα χωρίς, καθ' ὃν νῦν τρόπον ἔχει πᾶσι, τάς τε κτήσεις κοινὰς εἶναι βέλτιον καὶ τὰς χρήσεις, οἷον τὰ μὲν γήπεδα χωρίς, τοὺς δὲ καρποὺς εἰς τὸ κοινὸν φέροντας ἀναλίσκειν (ὅπερ ἔνια ποιεῖ τῶν ἐθνῶν), ἢ τοὐναντίον τὴν μὲν γῆν κοινὴν εἶναι καὶ γεωργεῖν κοινῇ, τοὺς δὲ καρποὺς διαιρεῖσθαι πρὸς τὰς ἰδίας χρήσεις (λέγονται δέ τινες καὶ τοῦτον τὸν τρόπον κοινωνεῖν τῶν βαρβάρων), ἢ καὶ τὰ γήπεδα καὶ τοὺς καρποὺς κοινούς. 3 Ἑτέρων μὲν οὖν ὄντων τῶν γεωργούντων ἄλλος ἂν εἴη τρόπος καὶ ῥᾴων, αὐτῶν δ' αὑτοῖς διαπονούντων τὰ περὶ τὰς κτήσεις πλείους ἂν παρέχοι δυσκολίας· καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἀπολαύσεσι καὶ ἐν τοῖς ἔργοις μὴ γινομένων ἴσων ἀλλ' ἀνίσων ἀναγκαῖον ἐγκλήματα γίνεσθαι πρὸς τοὺς ἀπολαύοντας μὲν ἢ λαμβάνοντας πολλά, ὀλίγα δὲ πονοῦντας, τοῖς ἐλάττω μὲν λαμβάνουσι, πλείω δὲ πονοῦσιν. 4 Ὅλως δὲ τὸ συζῆν καὶ κοινωνεῖν τῶν ἀνθρωπικῶν πάντων χαλεπόν, καὶ μάλιστα τῶν τοιούτων· δηλοῦσι δ' αἱ τῶν συναποδήμων κοινωνίαι· σχεδὸν γὰρ οἱ πλεῖστοι διαφερόμενοι ἐκ τῶν ἐν ποσὶ καὶ ἐκ μικρῶν προσκρούοντες ἀλλήλοις· ἔτι δὲ τῶν θεραπόντων τούτοις μάλιστα προσκρούομεν οἷς πλεῖστα προσχρώμεθα πρὸς τὰς διακονίας τὰς ἐγκυκλίους. 5 Τὸ μὲν οὖν κοινὰς εἶναι τὰς κτήσεις ταύτας τε καὶ ἄλλας τοιαύτας ἔχει δυσχερείας· ὃν δὲ νῦν τρόπον ἔχει καὶ ἐπικοσμηθὲν ἤθεσι καὶ τάξει νόμων ὀρθῶν, οὐ μι-

39 ἢ μὴ κοινὴν post 40 εἶναι MP.
[1263 a] 2 ἔχει πασῶν M ἔχειν πᾶσιν H *habent, omnes* Guil. || τε : γε Bern. || κτήσεις : λήψεις Thurot || ante τάς τε κτ. lac. conj. Spengel, post 3 τὰς χρήσεις lac. conj. Busse || 3 καὶ : ἢ Corai Ross || 5 κοινὴν om. R suppl. mg. R² || 6 τοὺς post δὲ M || 9 ἄλλοις M || 10 αὐτῶν post δ' pr. m. M || αὐτοῖς M || 12 ἀλλ' ἀνίσων om. QR || 13 μὲν ἢ λαμβάνοντας om. H ἢ λαμβάνοντας secl. Congreve Newman || 14 ὀλίγον P || πονοῦντας sed ας in ras. R || 17 δ' αἱ : δὲ M || ἀποδήμων P corr. P² || 18 διαφέρονται Corai Ross || προσκρούουσιν Congreve || 19 τούτοις : τούτων P || χρώμεθα P || 22 τρόπον ἔχει νῦν MP || 23 καὶ¹ om. MPH || ἔθεσι MP.

un certain point commune, mais en règle générale[1] privée. **6** La séparation des intérêts ne donnera pas lieu à des plaintes réciproques et atteindra de meilleurs résultats, parce que chacun se donnera à sa tâche[2] propre ; d'autre part, grâce à la vertu[3], l'usage de la propriété se réglera d'après le proverbe : « biens d'amis[4] sont biens communs ».

Aujourd'hui même, il y a dans certains États[5] une ébauche de ce régime qui prouve qu'il n'est pas impossible : en particulier, dans les États bien administrés, tantôt il existe, tantôt il pourrait exister ; **7** chaque citoyen, possédant sa propriété particulière, met au service de ses amis[6] certains de ses biens et se sert des autres comme de biens communs ; ainsi, à Lacédémone[7], les gens se servent des esclaves les uns des autres, comme s'ils étaient à eux, et font de même des chevaux et des chiens ; viennent-ils, en voyage, à manquer de quelque chose, ils s'approvisionnent dans les domaines à travers le pays[8]. **8** Il est donc préférable, c'est évident, que la propriété soit privée, mais que l'usage en soit commun[9] ; quant à orienter les hommes en ce sens, c'est la fonction propre du législateur[10].

De plus, du point de vue du plaisir, on ne saurait exprimer combien il importe de considérer une chose comme personnelle[11] ; cet amour de chacun pour soi-même n'est sans doute pas sans justification ; c'est, au contraire, un sentiment naturel. **9** Ce que l'on blâme avec raison, c'est l'égoïsme, qui est non le simple amour de soi, mais l'amour excessif[12] de soi, tout comme dans le cas de l'homme qui aime l'argent[13] ; car tous les hommes, peut-on dire, aiment chacun de ces objets[14]. D'un autre côté, obliger et secourir des amis, des hôtes ou des compagnons[15], c'est la plus douce chose ; or cela n'est possible qu'avec la propriété privée. **10** A la vérité, ces plaisirs[16] sont incompatibles avec une unification excessive de l'État, et en outre on anéantit manifestement la pratique de deux vertus : d'abord, la tempérance[17] dans les rapports sexuels, car c'est une belle

Suèves (César, *Bell. Gall.*, VI, 29) et d'autres peuples anciens ; il a duré jusqu'à nos jours dans certains pays slaves (*mir* russe, *zadrouga* serbe), dans des cantons suisses (Glaris par exemple) ou dans des communautés villageoises (*dessas*) de Java ; il correspond à la forme adoucie de communisme proposée par Saint-Simon et Fourier. La troisième forme exposée ensuite correspond seule au communisme véritable.

κρὸν ἂν διενέγκαι· ἕξει γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων ἀγαθόν· λέγω δὲ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τὸ ἐκ τοῦ κοινὰς εἶναι τὰς κτήσεις καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἰδίας. Δεῖ γὰρ πὼς μὲν εἶναι κοινάς, ὅλως δ' ἰδίας· 6 αἱ μὲν γὰρ ἐπιμέλειαι διῃρημέναι τὰ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐ ποιήσουσιν, μᾶλλον δ' ἐπιδώσουσιν ὡς πρὸς ἴδιον ἑκάστου προσεδρεύοντος· δι' ἀρετὴν δ' ἔσται πρὸς τὸ χρῆσθαι κατὰ τὴν παροιμίαν· κοινὰ τὰ φίλων. Ἔστι δὲ καὶ νῦν τὸν τρόπον τοῦτον ἐν ἐνίαις πόλεσιν οὕτως ὑπογεγραμμένον ὡς οὐκ ὂν ἀδύνατον, καὶ μάλιστα ἐν ταῖς καλῶς οἰκουμέναις τὰ μὲν ἔστι τὰ δὲ γένοιτ' ἄν· 7 ἰδίαν γὰρ ἕκαστος τὴν κτῆσιν ἔχων τὰ μὲν χρήσιμα ποιεῖ τοῖς φίλοις, τοῖς δὲ χρῆται κοινοῖς, οἷον καὶ ἐν Λακεδαίμονι τοῖς τε δούλοις χρῶνται τοῖς ἀλλήλων ὡς εἰπεῖν ἰδίοις, ἔτι δ' ἵπποις καὶ κυσίν, κἂν δεηθῶσιν ἐφοδίων, ἐν τοῖς ἀγροῖς κατὰ τὴν χώραν. 8 Φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον εἶναι μὲν ἰδίας τὰς κτήσεις, τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινάς· ὅπως δὲ γίνωνται τοιοῦτοι, τοῦ νομοθέτου τοῦτ' ἔργον ἴδιόν ἐστιν. Ἔτι δὲ καὶ πρὸς ἡδονὴν ἀμύθητον ὅσον διαφέρει τὸ νομίζειν ἴδιόν τι· μὴ γὰρ οὐ μάτην τὴν πρὸς
[1263 b] αὑτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν· 9 τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο τὸ φιλεῖν ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν, καθάπερ καὶ τὸν φιλοχρήματον, ἐπεὶ φιλοῦσί γε πάντες ὡς εἰπεῖν ἕκαστον τῶν τοιούτων. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ χαρίσασθαι καὶ βοηθῆσαι φίλοις ἢ ξένοις ἢ ἑταίροις ἥδιστον, ὃ γίνεται τῆς κτήσεως ἰδίας οὔσης. 10 Ταῦτά τε δὴ οὐ συμβαίνει τοῖς λίαν ἓν ποιοῦσι τὴν πόλιν, καὶ πρὸς τούτοις ἀναιροῦσιν ἔργα δυοῖν ἀρεταῖν φανερῶς, σωφροσύνης μὲν τὸ περὶ τὰς γυναῖκας (ἔργον γὰρ καλὸν ἀλλοτρίας οὔσης ἀπέχεσθαι διὰ σωφρο-

24 ἀγαθῶν pr. m. MH || 26 γάρ πῶς P || 28 δ' : δὲ MP || 29 τὸ ἴδιον add. M || ἑκάστῳ προσεδρεύοντες M *unicuique insistentes* Guil. || δὲ M || 30 τὰ τῶν add. M || 31 ἐν om. M || 37 ἐν secl. Oncken Ross τοῖς ἐν Sus. || 38 χρήσει : κτήσει R corr. R² || 39 γίνονται MR (ω superscr. ead. m.) H || 41 τὴν om. Q.

[1263 b] 1 αὐτὸν M || αὐτὸς om. MP || 3 τὸ om. Q suppl. Q³ || 4 τὸν : το P || 5 ἕκαστος Q (em. Q³) R || 6 ἑτέροις MP corr. P² || 7 κτίσεως R corr. R² || οὐ om. MP || 9 σωφροσύνας P || τὸ (in ras. R) om. MP

action que de s'abstenir par tempérance de la femme d'autrui ; ensuite la libéralité dans l'emploi de ses biens, car on ne pourra jamais se montrer libéral ni faire aucun acte de libéralité[1], puisque c'est dans l'emploi que l'on fait de ses biens que consiste la libéralité.

La perversité humaine, vraie cause des maux actuels.

11 Une législation de ce genre semble d'aspect attrayant et pleine d'amour pour l'homme[2] ; qui en entend parler l'accueille avec joie, s'attendant à voir régner une amitié admirable de tous pour tous, particulièrement lorsqu'on dénonce[3] l'absence d'une communauté de propriété comme source des maux qui existent actuellement dans les régimes politiques : je veux parler des procès qu'on se fait au sujet des contrats[4], des poursuites pour faux témoignage, des flatteries à l'égard des riches. **12** Or aucun de ces maux ne provient de l'absence de propriété commune, mais de la perversité humaine, car nous voyons que justement ceux qui ont une propriété commune[5] et qui en partagent l'exploitation ont des différends beaucoup plus nombreux que ceux qui ont des propriétés privées ; mais nous observons que ceux qui ont des procès en partage de communauté sont peu nombreux en comparaison de la masse de ceux qui possèdent des propriétés privées. **13** En outre, il serait juste de ne pas parler seulement de tous les maux que l'on évite en régime de communauté, mais aussi de tous les avantages dont on se privera ; de toute évidence la vie dans ces conditions est tout à fait impossible[6].

Erreur au sujet de l'unité et de l'éducation.

La cause de l'erreur de Socrate doit être attribuée à la fausseté de son hypothèse de base. **14** Il doit y avoir, en un sens, unité dans la famille et dans la cité, mais non pas d'une façon quelconque. Il y a un point où la cité, en progressant dans l'unité[7], cessera d'en être une, et un autre où elle sera encore une cité, mais près de ne plus l'être, une cité inférieure ; comme si on faisait de la symphonie un unisson ou du rythme une unique mesure. **15** L'État, qui est, comme on l'a déjà dit, pluralité, doit être amené par l'éducation à la communauté

σύνην), ἐλευθεριότητος δὲ τὸ περὶ τὰς κτήσεις· οὔτε γὰρ ἔσται φανερὸς ἐλευθέριος ὤν, οὔτε πράξει πρᾶξιν ἐλευθέριον οὐδεμίαν· ἐν τῇ γὰρ χρήσει τῶν κτημάτων τὸ τῆς ἐλευθεριότητος ἔργον ἐστίν.

11 Εὐπρόσωπος μὲν οὖν ἡ τοιαύτη νομοθεσία καὶ φιλάνθρωπος ἂν εἶναι δόξειεν· ὁ γὰρ ἀκροώμενος ἄσμενος ἀποδέχεται, νομίζων ἔσεσθαι φιλίαν τινὰ θαυμαστὴν πᾶσι πρὸς ἅπαντας, ἄλλως τε καὶ ὅταν κατηγορῇ τις τῶν νῦν ὑπαρχόντων ἐν ταῖς πολιτείαις κακῶν ὡς γινομένων διὰ τὸ μὴ κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν, λέγω δὲ δίκας τε πρὸς ἀλλήλους περὶ συμβολαίων καὶ ψευδομαρτυριῶν κρίσεις καὶ πλουσίων κολακείας· **12** ὧν οὐδὲν γίνεται διὰ τὴν ἀκοινωνησίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μοχθηρίαν, ἐπεὶ καὶ τοὺς κοινὰ κεκτημένους καὶ κοινωνοῦντας πολλῷ διαφερομένους μᾶλλον ὁρῶμεν ἢ τοὺς χωρὶς τὰς οὐσίας ἔχοντας· ἀλλὰ θεωροῦμεν ὀλίγους τοὺς ἐκ τῶν κοινωνιῶν διαφερομένους, πρὸς πολλοὺς συμβάλλοντες τοὺς κεκτημένους ἰδίᾳ τὰς κτήσεις. **13** Ἔτι δὲ δίκαιον μὴ μόνον λέγειν ὅσων στερήσονται κακῶν κοινωνήσαντες, ἀλλὰ καὶ ὅσων ἀγαθῶν· φαίνεται δ' εἶναι πάμπαν ἀδύνατος ὁ βίος. Αἴτιον δὲ τῷ Σωκράτει τῆς παρακρούσεως χρὴ νομίζειν τὴν ὑπόθεσιν οὐκ οὖσαν ὀρθήν· **14** δεῖ μὲν γὰρ εἶναί πως μίαν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐ πάντως. Ἔστι μὲν γὰρ ὡς οὐκ ἔσται προϊοῦσα πόλις, ἔστι δ' ὡς ἔσται μέν, ἐγγὺς δ' οὖσα τοῦ μὴ πόλις εἶναι χείρων πόλις, ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν.

15 Ἀλλὰ δεῖ πλῆθος ὄν, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, διὰ τὴν παιδείαν κοινὴν καὶ μίαν ποιεῖν· καὶ τόν γε μέλλοντα παιδείαν εἰσάγειν καὶ νομίζοντα διὰ ταύτης ἔσεσθαι τὴν πόλιν σπου-

11 ἐλευθεριότατα M ἐλευθεριότητα P || τὸ om. MP || 12 ἐλεύθερος M || οὐδὲ μίαν M et pr. m. R (acc. gravi eraso) *neque unum* Guil. || 13 ἐν γὰρ τῇ H || χρήσει : κτήσει MH || 15 οὖν ἐστιν add. M || 16 δόξειεν ἄν MP || 17 τινὰ (τινὶ M) φιλίαν MP || 27 ἰδία in ras. R ἰδίας M || 28 στερήσωνται pr. m. R (ω in o mut.) || 30 δὴ P || 31 οὐκ om. pr. m. P || πως : πῶς QR πρὸς M || 32 πάντῃ MP corr. P² || ἔστι : ἔσται MH et pr. m. P || 34 <ἔσται> χείρων Victor *erit deterior* Guil. || 35 ποιήσειεν ὁμοφωνίαν om. M || 38 σπουδαίαν τὴν πόλιν M.

et à l'unité ; il est donc étrange que celui qui veut introduire un système d'éducation, grâce auquel il croit rendre la cité vertueuse, pense la réformer par des moyens de ce genre et non par les coutumes, la philosophie[1] et les lois, de la même manière qu'à Lacédémone et en Crète le législateur a établi, grâce aux repas publics, une communauté des biens.

Système contredit par l'expérience.

16 Il ne faut pas non plus méconnaître qu'on doit tenir compte du long passé et des nombreuses années où ce régime, s'il était bon, ne serait pas resté inconnu ; car presque tout a été déjà découvert[2], mais telles idées n'ont pas pris corps, d'autres ne sont pas en usage, bien qu'on les connaisse. **17** Tout cela deviendrait vraiment clair, si l'on voyait s'établir en fait une telle organisation politique. On ne pourra faire la cité sans partager ni répartir soit en communautés de repas[3], soit en phratries et tribus. Ainsi le seul trait particulier de cette législation sera l'interdiction faite aux gardes de cultiver la terre[4], règle que précisément les Lacédémoniens s'efforcent de suivre.

Les agriculteurs. Communauté totale ou absence de toute communauté.

18 D'ailleurs[5], quelle sera la forme du régime dans son ensemble pour ceux qui participent à cette communauté politique, Socrate ne l'a pas dit et il n'est pas facile de le dire. Pourtant la masse des autres citoyens forme, en fait, presque la totalité du corps civique ; or, à leur sujet[6], rien n'est défini : les agriculteurs aussi doivent-ils avoir leurs biens en commun ou chacun les siens ? Doivent-ils avoir leurs femmes et leurs enfants en propre ou en commun ?

19 Si tout[7] est commun à tous de la même manière, quelle différence[8] y aura-t-il entre les agriculteurs et ces gardes ? Quel avantage auront les premiers à se soumettre à l'autorité de ces derniers ? Pour quelle raison se soumettront-ils à cette autorité, à moins qu'ils ne recourent à un artifice comme les Crétois ? Ceux-ci, tout en donnant à leurs esclaves[9] les mêmes droits qu'à eux-mêmes, ne leur ont interdit que les exercices du gymnase et la possession des armes. **20** Si, au contraire, ces questions se règlent pour les agriculteurs comme dans les autres cités, quel sera le caractère de cette communauté ? On aura nécessairement

δαίαν ἄτοπον τοῖς τοιούτοις οἴεσθαι διορθοῦν, ἀλλὰ μὴ τοῖς ἔθεσι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ τοῖς νόμοις, ὥσπερ τὰ περὶ τὰς κτήσεις ἐν Λακεδαίμονι καὶ Κρήτῃ τοῖς συσσιτίοις ὁ νομο-[1264 a] θέτης ἐκοίνωσε. **16** Δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο αὐτὸ ἀγνοεῖν, ὅτι χρὴ προσέχειν τῷ πολλῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πολλοῖς ἔτεσιν, ἐν οἷς οὐκ ἂν ἔλαθεν, εἰ ταῦτα καλῶς εἶχεν· πάντα γὰρ σχεδὸν εὕρηται μέν, ἀλλὰ τὰ μὲν οὐ συνῆκται, τοῖς δ' οὐ χρῶνται γινώσκοντες. **17** Μάλιστα δ' ἂν γένοιτο φανερόν, εἴ τις τοῖς ἔργοις ἴδοι τὴν τοιαύτην πολιτείαν κατασκευαζομένην· οὐ γὰρ δυνήσεται μὴ μερίζων αὐτὰ καὶ χωρίζων ποιῆσαι τὴν πόλιν, τὰ μὲν εἰς συσσίτια τὰ δὲ εἰς φατρίας καὶ φυλάς. Ὥστε οὐδὲν ἄλλο συμβήσεται νενομοθετημένον πλὴν μὴ γεωργεῖν τοὺς φύλακας· ὅπερ καὶ νῦν Λακεδαιμόνιοι ποιεῖν ἐπιχειροῦσιν. **18** Οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ὁ τρόπος τῆς ὅλης πολιτείας τίς ἔσται τοῖς κοινωνοῦσιν, οὔτ' εἴρηκεν ὁ Σωκράτης οὔτε ῥᾴδιον εἰπεῖν. Καίτοι σχεδὸν τό γε πλῆθος τῆς πόλεως τὸ τῶν ἄλλων πολιτῶν γίνεται πλῆθος, περὶ ὧν οὐδὲν διώρισται, πότερον καὶ τοῖς γεωργοῖς κοινὰς εἶναι δεῖ τὰς κτήσεις ἢ καὶ καθ' ἕκαστον ἰδίας, ἔτι δὲ καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας ἰδίους ἢ κοινούς. **19** Εἰ μὲν γὰρ τὸν αὐτὸν τρόπον κοινὰ πάντα πάντων, τί διοίσουσιν οὗτοι ἐκείνων τῶν φυλάκων; ἢ τί πλεῖον τοῖς ὑπομένουσι τὴν ἀρχὴν αὐτῶν; ἢ τί μαθόντες ὑπομενοῦσι τὴν ἀρχήν, ἐὰν μή τι σοφίζωνται τοιοῦτον οἷον Κρῆτες; ἐκεῖνοι γὰρ τἆλλα ταὐτὰ τοῖς δούλοις ἐφέντες μόνον ἀπειρήκασι τὰ γυμνάσια καὶ τὴν τῶν ὅπλων κτῆσιν. **20** Εἰ δέ, καθάπερ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι, καὶ παρ' ἐκείνοις ἔσται τὰ

39 <δεῖν> διορθοῦν Spengel || 40 ἤθεσι P[2] || 41 συσιτίοις (idem 1264 a 8, 65 a 8,9) R corr. R[2].

[1264 a] 1 ἐκοινώνησε M et pr. m. P || μηδὲ : μὴ MP || 3 ταύτῃ ut vid. pr. m. P || 5 ante *μάλιστα* lac. Thurot || 6 τὴν om. M || 8 φατρίας : φατριὰς P || 9 ἄλλο οὐδὲν MP || 13 πλῆθος : πλήρωμα Richards (cf. 7. 1267 b 16 ; III. 13. 1284 a 5 ; IV. 4. 1291 a 17 || 15 καὶ[2] non vert. Guil. secl. Sus. || 16 καὶ[1] om. MPH || 18 πλέον M || 19 ὑπομένουσι : ἄρχουσι vel simile Lambin Thurot || 19 αὐτῶν — 20 ἀρχήν om. Q Thom. || παθόντες M *passi* Guil. || ὑπομενοῦσι Ar. Camer. : ὑπομένουσι codd. *sufferunt* Guil. || 20 οἱ κρῆτες add. M || 21 τ' ἄλλα M || ἀφῃρήκασι MP *negant* Guil.

deux États[1] en un seul et même deux États hostiles l'un à l'autre, car des gardes il fait comme les défenseurs[2] de la cité, tandis que des agriculteurs, des artisans et des autres il fait des citoyens[3] ordinaires.

Moralité et éducation. Autres questions non résolues.

21 Quant aux accusations, aux procès et à tous les autres maux dont Socrate[4] reconnaît l'existence dans les cités, ils existeront aussi parmi eux[5]. Il affirme[6], il est vrai, que les agriculteurs, en vertu de leur éducation n'auront besoin que d'un petit nombre de règlements relatifs, par exemple, à la police urbaine, à la tenue des marchés et aux autres questions du même genre et cependant il ne donne l'éducation qu'aux gardes. **22** De plus, il laisse les agriculteurs maîtres de leurs propriétés à condition de payer une redevance[7] ; mais il est à croire qu'ils seront difficiles à manier et remplis de prétentions, beaucoup plus que ne le sont, dans certains États, les corps des hilotes, des pénestes ou des esclaves ruraux.

23 Un tel règlement s'impose-t-il également ici ou non, c'est un point sur lequel, en fait, aucune précision n'est donnée, pas plus que sur des questions connexes, telles que la nature du régime, de l'éducation et des lois en vigueur chez les agriculteurs. Il n'est pas non plus facile de découvrir — et la question n'est pas sans importance — ce que doivent être les classes inférieures pour maintenir la communauté chez les gardes.

24 Mais établirait-on la communauté des femmes avec un régime de propriété privée, alors qui se chargera du ménage, comme les hommes sont chargés des travaux des champs ? Et qui le fera, s'il y a communauté des femmes et des propriétés ? Il est étrange[8] aussi de déduire d'une comparaison avec les bêtes que les femmes doivent avoir les mêmes occupations que les hommes, alors que les bêtes, elles, n'ont point la charge d'un ménage.

1. C'est justement la critique que Platon fait aux grands États de son époque (*Rep.*, IV, 422 e suiv. ; VIII, 551 d).

2. Cf. Platon (*Rep.*, IV, 419 ; III, 415 d-417 b ; VIII, 543 b-c) φυλακή était un euphémisme courant à Athènes, pour désigner la garnison d'une cité soumise (Plutarque, *Solon*, 15) ; cf. V, 11, 1314 b 16. Les Athéniens donnaient ce nom de φύλακες, qui devait avoir une résonance assez déplaisante pour eux, aux harmostes lacédémoniens.

τοιαῦτα, τίς ὁ τρόπος ἔσται τῆς κοινωνίας; ἐν μιᾷ γὰρ πόλει δύο πόλεις ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ ταύτας ὑπεναντίας ἀλλήλαις, ποιεῖ γὰρ τοὺς μὲν φύλακας οἷον φρουρούς, τοὺς δὲ γεωργοὺς καὶ τοὺς τεχνίτας καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας. 21 Ἐγκλήματα δὲ καὶ δίκαι, καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς πόλεσιν ὑπάρχειν φησὶ κακά, πάνθ' ὑπάρξει καὶ τούτοις. Καίτοι λέγει ὁ Σωκράτης ὡς οὐ πολλῶν δεήσονται νομίμων διὰ τὴν παιδείαν, οἷον ἀστυνομικῶν καὶ ἀγορανομικῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων, ἀποδιδοὺς μόνον τὴν παιδείαν τοῖς φύλαξιν. 22 Ἔτι δὲ κυρίους ποιεῖ τῶν κτημάτων τοὺς γεωργοὺς ἀποφορὰν φέροντας· ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον εἰκὸς εἶναι χαλεποὺς καὶ φρονημάτων πλήρεις ἢ τὰς παρ' ἐνίοις εἱλωτείας τε καὶ πενεστείας καὶ δουλείας. 23 Ἀλλὰ γὰρ εἴτ' ἀναγκαῖα ταῦθ' ὁμοίως εἴτε μή, νῦν γ' οὐδὲν διώρισται καὶ περὶ τῶν ἐχομένων, τίς ἡ τούτων τε πολιτεία καὶ παιδεία καὶ νόμοι τίνες. Ἔστι δ' οὔθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον, οὔτε τὸ διαφέρον μικρόν, τὸ ποίους τινὰς εἶναι τούτους πρὸς τὸ σώζεσθαι τὴν τῶν φυλάκων κοινωνίαν. 24 Ἀλλὰ [1264 b] μὴν εἴ γε τὰς μὲν γυναῖκας ποιήσει κοινὰς τὰς δὲ κτήσεις ἰδίας, τίς οἰκονομήσει ὥσπερ τὰ ἐπὶ τῶν ἀγρῶν οἱ ἄνδρες αὐτῶν, κἂν εἰ κοιναὶ αἱ κτήσεις καὶ αἱ τῶν γεωργῶν γυναῖκες; Ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐκ τῶν θηρίων ποιεῖσθαι τὴν παραβολήν, ὅτι δεῖ τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν τὰς γυναῖκας τοῖς ἀνδράσιν, οἷς οἰκονομίας οὐδὲν μέτεστιν. 25 Ἐπισφαλὲς δὲ καὶ τοὺς ἄρχοντας ὡς καθίστησιν ὁ Σωκράτης· ἀεὶ γὰρ ποιεῖ τοὺς αὐτοὺς ἄρχοντας· τοῦτο δὲ στάσεως αἴτιον γίνεται καὶ παρὰ τοῖς μηδὲν ἀξίωμα κεκτημένοις, ἤπουθεν δὴ παρά γε θυμοει-

1264 a 29 Καίτοι Plato *Resp.* IV. 425 b 10-e 2 — 1264 b 4 τὸ-6 ἀνδράσιν Plato *Resp.* IV. 451 d 1-452 a 5.

26 ποιεῖ μὲν pr. m. M || 28 δίκαια M || 33 <τοὺς> ἀποφορὰν Ross || 35 ἠλωτείας M εἱλωτίας Q εἰλωτίας RH || πενιστείας QRH || 37 γε MP || τούτων : τῶν γεωργῶν τούτων H || 38 οὔθ' : οὔτε MP om. in lac. pr. m. R || 39 ποιούς τινας Newman Ross.

[1264 b] 3 κἂν — γυναῖκες ante 2 ὥσπερ MP (corr. mg. P²) H || post γυναῖκες lac. conj. Thurot || καὶ om. M || 5 αὐτὰ καὶ add. Q || 6 οἷς : ὡς M || 8 τοῦτο P || παρὰ : περὶ M || 9 ἤπουθεν δὴ Q : εἴπουθεν δὴ M Guil. ἤπουθεν δὴ P ἢ πουθεν δὴ RH ἤ που δῆθεν Götling Ross.

L'exercice du pouvoir. Pas de bonheur même pour les gardes.

25 Il est risqué aussi d'établir les magistratures comme le fait Socrate[1] : il les confie toujours aux mêmes ; c'est là une cause de sédition, même chez des hommes qui n'ont aucune prétention, à plus forte raison chez des gens ardents[2] et belliqueux. **26** Il est évident que Socrate est forcé de laisser les mêmes exercer les magistratures, car l'or qui vient du dieu n'est pas mêlé tantôt aux âmes des uns, tantôt à celles des autres, mais toujours aux mêmes ; il dit aussi[3] que le dieu mêla en les produisant de l'or à la substance des uns, de l'argent à celle des autres, de l'airain et du fer à celles des individus qui sont destinés à être artisans et agriculteurs[4]. **27** Enfin Socrate prive ses gardes même de bonheur[5], tout en prétendant que le législateur doit rendre heureuse la cité tout entière. Or celle-ci ne saurait être tout entière heureuse, si le plus grand nombre de ses parties ou toutes ou du moins quelques-unes ne jouissent pas du bonheur. En effet, le bonheur n'est pas du même ordre que le nombre pair : celui-ci peut être l'attribut du tout sans l'être d'aucune de ses parties[6] ; mais pour le bonheur, c'est chose impossible. **28** Cependant si les gardes ne sont pas heureux, quels autres peuvent l'être ? Certainement pas, à coup sûr, les gens de métier ni la masse des travailleurs manuels.

Telles sont donc les difficultés que présente la « République » dont a parlé Socrate, sans compter d'autres non moins sérieuses.

Les **Lois.** *Généralités et ressemblances avec la* **République.**

VI **1** Il en est à peu près de même pour les *Lois*[7], écrites plus tard ; aussi est-il préférable de faire également un bref examen du régime qu'on y propose. Dans la *République*, Socrate n'a donné de précisions complètes que sur peu de questions, telles que la manière d'établir la communauté des femmes et des enfants, le régime de la propriété et l'organisation du corps politique. **2** Il divise la masse des habitants en deux parties[8], les agriculteurs d'une part, les forces armées de l'autre ; c'est de cette dernière qu'il tire une troisième classe[9], le corps délibérant et souverain de l'État. **3** Quant aux agriculteurs[10] et aux artisans, ne participent-ils d'aucune manière

δέσι καὶ πολεμικοῖς ἀνδράσιν. 26 Ὅτι δ' ἀναγκαῖον αὐτῷ ποιεῖν τοὺς αὐτοὺς ἄρχοντας, φανερόν· οὐ γὰρ ὁτὲ μὲν ἄλλοις ὁτὲ δὲ ἄλλοις μέμικται ταῖς ψυχαῖς ὁ παρὰ τοῦ θεοῦ χρυσός, ἀλλ' ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς· φησὶ δὲ τοῖς μὲν εὐθὺς γινομένοις μῖξαι χρυσόν, τοῖς δ' ἄργυρον, χαλκὸν δὲ καὶ σίδηρον τοῖς τεχνίταις μέλλουσιν ἔσεσθαι καὶ γεωργοῖς. 27 Ἔτι δὲ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀφαιρούμενος τῶν φυλάκων, ὅλην φησὶ δεῖν εὐδαίμονα ποιεῖν τὴν πόλιν τὸν νομοθέτην. Ἀδύνατον δὲ εὐδαιμονεῖν ὅλην, μὴ τῶν πλείστων ἢ μὴ πάντων μερῶν ἢ τινῶν ἐχόντων τὴν εὐδαιμονίαν· οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν τὸ εὐδαιμονεῖν ὧνπερ τὸ ἄρτιον· τοῦτο μὲν γὰρ ἐνδέχεται τῷ ὅλῳ ὑπάρχειν, τῶν δὲ μερῶν μηδετέρῳ, τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἀδύνατον. 28 Ἀλλὰ μὴν εἰ οἱ φύλακες μὴ εὐδαίμονες, τίνες ἕτεροι; οὐ γὰρ δὴ οἵ γε τεχνῖται καὶ τὸ πλῆθος τὸ τῶν βαναύσων. Ἡ μὲν οὖν πολιτεία περὶ ἧς ὁ Σωκράτης εἴρηκεν ταύτας τε τὰς ἀπορίας ἔχει καὶ τούτων οὐκ ἐλάττους ἑτέρας.

VI 1 Σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ τὰ περὶ τοὺς νόμους ἔχει τοὺς ὕστερον γραφέντας· διὸ καὶ περὶ τῆς ἐνταῦθα πολιτείας ἐπισκέψασθαι μικρὰ βέλτιον. Καὶ γὰρ ἐν τῇ πολιτείᾳ περὶ ὀλίγων πάμπαν διώρικεν ὁ Σωκράτης, περί τε γυναικῶν καὶ τέκνων κοινωνίας, πῶς ἔχειν δεῖ, καὶ περὶ κτήσεως, καὶ τῆς πολιτείας τὴν τάξιν· 2 διαιρεῖται γὰρ εἰς δύο μέρη τὸ πλῆθος τῶν οἰκούντων, τὸ μὲν εἰς τοὺς γεωργούς, τὸ δὲ εἰς τὸ προπολεμοῦν μέρος, τρίτον δ' ἐκ τούτων τὸ βουλευόμενον καὶ κύριον τῆς πόλεως. 3 Περὶ δὲ τῶν γεωργῶν καὶ τῶν τεχνιτῶν, πότερον οὐδεμιᾶς ἢ μετέχουσί τινος ἀρχῆς, καὶ πότερον ὅπλα δεῖ κεκτῆσθαι καὶ τούτους καὶ συμπολεμεῖν ἢ μή, περὶ τού-

1264 b 13 φησὶ Plato *Resp.* III. 415 a 1-7 — 16 φησὶ Plato *Resp.* III. 419 a 1-421 a 6.

12 παρὰ : περὶ R || 13 εὐθὺ P¹QRH || 14 μεῖξαι QR || δ' : δὲ M || *καὶ σίδηρον* om. P || 15 δὲ om. R suppl. R² || 16 ἀφαιρούμενοι M || 20 ὥσπερ MP corr. P² Q¹ *quorum* et Guil. || 21 μὴ δ'ἑτέρω M || 23 τεχνίται codd. et simil. saepius || 26 ἔχει *καὶ τὰ περὶ τοὺς νόμους* pr. m. P || τὰ om. QR || 27 ἐντεῦθεν M || 29 διώρηκεν pr. m. M || 31 γὰρ : δὲ MP || 33 μέρει M || δὲ M || 35 οὐδὲ μιᾶς MP || μεθέξουσιν ἢ Ross || 36 *καὶ* ante τούτους om. M,

au gouvernement ou y ont-ils quelque part ? Ont-ils ou non, eux aussi, le droit de posséder des armes et de participer à la guerre ? Sur ces questions Socrate n'a donné aucune précision ; mais il pense que les femmes[1] doivent participer à la guerre et recevoir la même éducation que les gardes ; pour le reste, il a rempli son œuvre de digressions étrangères[2] au sujet et d'une discussion sur la nature que doit avoir l'éducation des gardes.

Généralités sur les Lois.

4 La majeure partie des *Lois*, ce sont justement des lois ; mais il n'a dit que peu de choses sur la constitution et, bien qu'il veuille la mettre plus à la portée des cités, peu à peu il la ramène à l'autre forme[3]. 5 A l'exception de la communauté des femmes et de la propriété, il assigne des institutions identiques aux deux constitutions : l'éducation[4] est la même, la vie libérée des tâches contraignantes[5] et le régime des repas en commun également. Les seules différences sont que dans cette constitution-ci les femmes[6], dit-il, doivent avoir aussi des repas en commun et que le nombre des citoyens en armes, qui était de mille[7], est ici de cinq mille.

Le territoire et les contrées voisines.

6 Tous les discours de Socrate[8] ont sans doute de l'originalité et à la subtilité ils joignent la nouveauté et la sagacité ; mais la perfection en tout est peut-être difficile, car la foule dont on vient de parler, il ne faut pas se dissimuler qu'elle aura besoin, pour tant d'hommes, d'un territoire de la grandeur de Babylone[9] ou de quelque autre espace d'une étendue démesurée, afin de nourrir dans l'oisiveté cinq mille hommes, auxquels s'ajoute une masse beaucoup plus nombreuse de femmes et de serviteurs. 7 Sans doute faut-il imaginer des hypothèses à son gré, mais pourtant rien d'impossible[10].

On dit[11] que le législateur en établissant ses lois ne doit pas perdre de vue deux choses : le territoire et les hommes. Il est bon d'ajouter aussi les contrées voisines[12], si l'on admet d'abord que la cité doit vivre la vie d'une cité[13], et

1. Platon, *Rep.*, V, 451 e-452 a.

των οὐδὲν διώρικεν ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ τὰς μὲν γυναῖκας οἴεται δεῖν συμπολεμεῖν καὶ παιδείας μετέχειν τῆς αὐτῆς τοῖς φύλαξιν, τὰ δ' ἄλλα τοῖς ἔξωθεν λόγοις πεπλήρωκε τὸν λόγον καὶ περὶ τῆς παιδείας ποίαν τινὰ δεῖ γίνεσθαι [1265 a] τῶν φυλάκων. 4 Τῶν δὲ νόμων τὸ μὲν πλεῖστον μέρος νόμοι τυγχάνουσιν ὄντες, ὀλίγα δὲ περὶ τῆς πολιτείας εἴρηκεν, καὶ ταύτην βουλόμενος κοινοτέραν ποιεῖν ταῖς πόλεσι, κατὰ μικρὸν περιάγει πάλιν πρὸς τὴν ἑτέραν πολιτείαν. 5 Ἔξω γάρ τῆς τῶν γυναικῶν κοινωνίας καὶ τῆς κτήσεως, τὰ ἄλλα ταὐτὰ ἀποδίδωσιν ἀμφοτέραις ταῖς πολιτείαις· καὶ γὰρ παιδείαν τὴν αὐτήν, καὶ τὸ τῶν ἔργων τῶν ἀναγκαίων ἀπεχομένους ζῆν, καὶ περὶ συσσιτίων ὡσαύτως. Πλὴν ἐν ταύτῃ φησὶ δεῖν εἶναι συσσίτια καὶ γυναικῶν, καὶ τὴν μὲν χιλίων τῶν ὅπλα κεκτημένων, ταύτην δὲ πεντακισχιλίων. 6 Τὸ μὲν οὖν περιττὸν ἔχουσι πάντες οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι καὶ τὸ κομψὸν καὶ τὸ καινοτόμον καὶ τὸ ζητητικόν, καλῶς δὲ πάντα ἴσως χαλεπόν, ἐπεὶ καὶ τὸ νῦν εἰρημένον πλῆθος δεῖ μὴ λανθάνειν ὅτι χώρας δεήσει τοῖς τοσούτοις Βαβυλωνίας ἤ τινος ἄλλης ἀπεράντου τὸ πλῆθος, ἐξ ἧς ἀργοὶ πεντακισχίλιοι θρέψονται, καὶ περὶ τούτους γυναικῶν καὶ θεραπόντων ἕτερος ὄχλος πολλαπλάσιος. 7 Δεῖ μὲν οὖν ὑποτίθεσθαι κατ' εὐχήν, μηδὲν μέντοι ἀδύνατον. Λέγεται δ' ὡς δεῖ τὸν νομοθέτην πρὸς δύο βλέποντα τιθέναι τοὺς νόμους, πρός τε τὴν χώραν καὶ τοὺς ἀνθρώπους. Ἔτι δὲ καλῶς ἔχει προσθεῖναι καὶ πρὸς τοὺς γειτνιῶντας τόπους, πρῶτον μὲν εἰ δεῖ τὴν πόλιν ζῆν

1265 a 9 γυναικῶν Plato *Leg.* VI. 780 d 9-781 d 6 ; VII. 806 e — χιλίων Plato *Resp.* IV. 423 a 5-b 2 ; *Leg.* V. 737 e — 18 κατ' εὐχήν, *Leg.* IV. 709 d — Λεγέται *Leg.* IV. 704 a 1-708 c 2 ; V. 747 d.

38 τῆς : τοῖς M || αὐτῆς : αὐτοῖς pr. m. M || 39 λόγοις om. MP || 40 τὸν λόγον om. Guil. || γινώσκεσθαι Q.

[1265 a] 3 κοινωτέραν M || 4 πρὸς : εἰς MP || 7 τῶν ἀναγκαίων om. Q || 9 καί[1] om. P suppl. P[1] || 10 ταύτης M || 12 τὸ ante ζητητικὸν om. MP || δὲ ἴ pr. m. M || 14 δεήσει τοῖς τοσούτοις post 15 ἀπεράντου Guil. || 15 ὑπεράντου M || 16 περὶ : παρὰ P[2] *praeter* Guil. || 17 πολυπλάσιος M || 18 μηδὲν : μὴ MP || δ' : δὲ M || 19 τε om. P τε τὴν om. M || 21 πρῶτον μὲν om. QR || ζῆν τὴν πόλιν MP.

non d'un solitaire ; car il faut bien qu'un État dispose pour la guerre[1] d'armes qui soient utiles non seulement sur son propre sol, mais aussi contre les territoires étrangers. **8** Même si l'on n'accepte pas une telle vie, ni pour les individus, ni pour l'ensemble de la cité, on n'en doit pas moins se rendre redoutable à ses ennemis, non seulement quand ils envahissent le territoire, mais encore quand ils l'évacuent.

Limites de la propriété. Propriété et population. Pheidon de Corinthe. Questions diverses.

Quant à l'étendue de la propriété, il faut voir s'il n'est pas préférable de la déterminer d'une manière différente, c'est-à-dire plus claire ; elle doit, dit-il[2], être suffisante pour vivre sobrement, **9** comme si l'on avait dit *pour vivre bien* : cette expression est plus générale et, en outre, une vie peut être sobre, mais misérable. Une meilleure définition serait une vie sobre et libérale (séparées l'une de l'autre, la libéralité s'accompagne du luxe, la sobriété[3] de la gêne) : ce sont d'ailleurs les seules dispositions[4] à désirer dans l'usage de la fortune : on ne peut, par exemple, user de la fortune ni avec douceur ni avec courage, mais on le peut avec sobriété et libéralité; ce sont donc nécessairement aussi les dispositions à avoir dans cet usage.

10 Il est étrange aussi de répartir en lots égaux les propriétés[5] et de ne rien statuer quant au nombre des citoyens, mais au contraire de n'imposer aucune limitation à la procréation[6] des enfants, comme si l'existence de ménages sans enfants devait suffire, quel que soit le nombre des naissances, à maintenir la population au même chiffre, sous prétexte[7] que cet équilibre semble se réaliser ainsi dans les États actuels. **11** Mais il y faudra beaucoup plus de rigueur dans un tel État que dans les États actuels : maintenant personne n'est dans le dénuement, parce que les propriétés sont partagées entre toute la population, quel qu'en soit le chiffre ; mais là, puisque la propriété est indivisible[8], le surplus de population, que le chiffre en soit plus

1. La guerre est-elle la fin de l'État ? C'est une question étudiée dans *Pol.*, VII, 14, 1333 a 33 suiv. ; 15, 1334 a 38. Platon dans *Lois*, I, 628 c ; VII, 803 ; VIII, 829 a pense qu'elle n'est pas la fin de l'État.

βίον πολιτικόν, μὴ μονωτικόν· οὐ γὰρ μόνον ἀναγκαῖόν ἐστιν αὐτὴν τοιούτοις χρῆσθαι πρὸς τὸν πόλεμον ὅπλοις ἃ χρήσιμα κατὰ τὴν οἰκείαν χώραν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς ἔξω τόπους· **8** εἰ δέ τις μὴ τοιοῦτον ἀποδέχεται βίον, μήτε τὸν ἴδιον μήτε τὸν κοινὸν τῆς πόλεως, ὅμως οὐδὲν ἧττον δεῖ φοβεροὺς εἶναι τοῖς πολεμίοις, μὴ μόνον ἐλθοῦσιν εἰς τὴν χώραν ἀλλὰ καὶ ἀπελθοῦσιν. Καὶ τὸ πλῆθος δὲ τῆς κτήσεως ὁρᾶν δεῖ, μή ποτε βέλτιον ἑτέρως διορίσαι τῷ σαφῶς μᾶλλον· τοσαύτην γὰρ εἶναί φησι δεῖν ὥστε ζῆν σωφρόνως, ὥσπερ ἂν εἴ τις εἶπεν ὥστε ζῆν εὖ· **9** τοῦτο γάρ ἐστι καθόλου μᾶλλον, ἔτι δ' ἔστι σωφρόνως μὲν ταλαιπώρως δὲ ζῆν· ἀλλὰ βελτίων ὅρος τὸ σωφρόνως καὶ ἐλευθερίως (χωρὶς γὰρ ἑκάτερον τὸ μὲν τῷ τρυφᾶν ἀκολουθήσει, τὸ δὲ τῷ ἐπιπόνως), ἐπεὶ μόναι γ' εἰσὶν ἕξεις αἱρεταὶ περὶ τὴν τῆς οὐσίας χρῆσιν αὗται, οἷον οὐσίᾳ πράως ἢ ἀνδρείως χρῆσθαι οὐκ ἔστιν, σωφρόνως δὲ καὶ ἐλευθερίως ἔστιν, ὥστε καὶ τὰς ἕξεις ἀναγκαῖον περὶ αὐτὴν εἶναι ταύτας. **10** Ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τὰς κτήσεις ἰσάζοντα τὸ περὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν μὴ κατασκευάζειν, ἀλλ' ἀφεῖναι τὴν τεκνοποιίαν ἀόριστον ὡς ἱκανῶς ἂν ὁμαλισθησομένην εἰς τὸ αὐτὸ πλῆθος διὰ τὰς ἀτεκνίας ὁσωνοῦν γεννωμένων, [1265 b] ὅτι δοκεῖ τοῦτο καὶ νῦν συμβαίνειν περὶ τὰς πόλεις. **11** Δεῖ δὲ τοῦτ' οὐχ ὁμοίως ἀκριβῶς ἔχειν περὶ τὰς πόλεις τότε καὶ νῦν· νῦν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀπορεῖ διὰ τὸ μερίζεσθαι τὰς οὐσίας εἰς ὁποσονοῦν πλῆθος, τότε δὲ ἀδιαιρέτων οὐσῶν ἀνάγκη τοὺς παράζυγας μηδὲν ἔχειν, ἐάν τ' ἐλάττους ὦσι τὸ πλῆθος ἐάν τε

1265 a 30 φησι Plato *Leg.* V. 737 c 6-d 5 — 38 ἄτοπον Plato *Leg.* V. 737 c 1-d 8 ; 740 e 1-741 a 5.

22 μὴ μονωτικόν (μονώτερον M) om. QR πολεμικόν Muret ὁπλιτικόν Montecatini || 24 οἰκίαν M || 30 εἰ om. MP || 31 εὖ ζῆν M || 33 καὶ om. M || ἑκατέρῳ Corai Ross || τῷ μὲν τὸ P τῶ μεν τῶ pr. m. M || 34 τῷ δὲ το MP || ἐπιπόνως : *laboriose vivere* Guil. || 35 ἕξεις secl. Sus. || αἱρεταὶ Victor : ἀρεταὶ codd. (cf. 1285 a 16 app. crit.) secl. Schneider || χρῆσιν : ἕξιν MP || 36 πράως μὲν add. MP || 37 χρήσεις : ἕξεις Sus. || ἀναγκαῖον εἶναι MP || 39 ἀλλὰ M || 40 ἂν ὁμ. : ἀνομαλισθησομένην Madvig.

[1265 b] 4 ὁπωσονοῦν M || 5 περίζυγας MPH corr. P² *jugarios* vel *deiectos* Guil. || τ' : τὲ MP.

ou moins grand, n'aura nécessairement rien. **12** On concevrait qu'on dût limiter la procréation plutôt que la propriété, pour ne pas excéder un chiffre déterminé[1] de naissance, chiffre qu'il faudrait fixer en tenant compte des événements fortuits — la mort de certains nouveau-nés par exemple — et de la stérilité d'autres ménages. **13** Mais ne rien imposer, comme dans la plupart des États, c'est aboutir inévitablement à la misère pour les citoyens ; or la misère engendre la sédition et le crime. Aussi *Pheidon de Corinthe*[2], l'un des plus anciens législateurs, pensa-t-il que le nombre des propriétés familiales et le nombre des citoyens devaient rester égaux, même si tous avaient eu à l'origine des lots de terre d'inégale grandeur ; mais dans ces *Lois*, c'est tout le contraire.

14 Sur ce point d'ailleurs nous aurons à dire plus tard[3] quelle est, selon nous, la meilleure solution. — Dans ces *Lois*, on a omis aussi de déterminer en quoi les gouvernants différeront des gouvernés. Socrate[4] dit seulement que le rapport des gouvernants aux gouvernés doit être comme celui de la chaîne à la trame, faite d'une laine différente. — **15** De plus, puisqu'il permet d'accroître l'ensemble de sa fortune jusqu'au quintuple[5], pourquoi n'en serait-il pas de même avec la terre jusqu'à une certaine limite ? Il faut aussi examiner si la répartition des résidences ne va pas contre l'intérêt de l'administration domestique : il a assigné[6] à chacun deux résidences en des lieux différents ; or il est difficile de tenir deux maisons.

La constitution des Lois est une politie inférieure au modèle idéal.

16 Ce système, dans son ensemble, ne veut être ni une démocratie ni une oligarchie, mais plutôt cette forme intermédiaire qu'on appelle *politie*[7], car c'est un régime composé de citoyens pourvus d'armes lourdes. Si donc Socrate établit cette constitution, comme la plus accessible de toutes aux cités, il a peut-être eu raison ; mais s'il la regarde comme la meilleure après sa première constitution, il a eu tort : on serait tenté d'approu-

1. Aristote est ici précurseur de Malthus et ouvre la voie aux statistiques démographiques. *Événements fortuits*. Platon pense aussi à ces événements (*Lois*, V, 740 c-e et peut-être aussi *Rep.*, V, 460 a).

πλείους. **12** Μᾶλλον δὲ δεῖν ὑπολάβοι τις ἂν ὡρίσθαι τῆς οὐσίας τὴν τεκνοποιίαν, ὥστε ἀριθμοῦ τινὸς μὴ πλείονα γεννᾶν· τοῦτο δὲ τιθέναι τὸ πλῆθος ἀποβλέποντα πρὸς τὰς τύχας, ἂν συμβαίνῃ τελευτᾶν τινας τῶν γεννηθέντων, καὶ πρὸς τὴν τῶν ἄλλων ἀτεκνίαν. **13** Τὸ δ' ἀφεῖσθαι, καθάπερ ἐν ταῖς πλείσταις πόλεσι, πενίας ἀναγκαῖον αἴτιον γίνεσθαι τοῖς πολίταις, ἡ δὲ πενία στάσιν ἐμποιεῖ καὶ κακουργίαν. Φείδων μὲν οὖν ὁ Κορίνθιος, ὢν νομοθέτης τῶν ἀρχαιοτάτων, τοὺς οἴκους ἴσους ᾠήθη δεῖν διαμένειν καὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν, καὶ εἰ τὸ πρῶτον τοὺς κλήρους ἀνίσους εἶχον πάντες κατὰ μέγεθος· ἐν δὲ τοῖς νόμοις τούτοις τοὐναντίον ἐστίν. **14** Ἀλλά περὶ μὲν τούτων πῶς οἰόμεθα βέλτιον ἂν ἔχειν, λεκτέον ὕστερον· ἐλλέλειπται δὲ τοῖς νόμοις τούτοις καὶ τὰ περὶ τοὺς ἄρχοντας πῶς ἔσονται διαφέροντες τῶν ἀρχομένων· φησὶ γὰρ δεῖν, ὥσπερ ἐξ ἑτέρου τὸ στημόνιον ἐρίου γίνεται τῆς κρόκης, οὕτω καὶ τοὺς ἄρχοντας ἔχειν δεῖν πρὸς τοὺς ἀρχομένους. **15** Ἐπεὶ δὲ τὴν πᾶσαν οὐσίαν ἐφίησι γίνεσθαι μείζονα μέχρι πενταπλασίας, διὰ τί τοῦτ' οὐκ ἂν εἴη ἐπὶ τῆς γῆς μέχρι τινός; καὶ τὴν τῶν οἰκοπέδων δὲ διαίρεσιν δεῖ σκοπεῖν, μή ποτ' οὐ συμφέρει πρὸς οἰκονομίαν· δύο γὰρ οἰκόπεδα ἑκάστῳ ἔνειμε διελὼν χωρίς, χαλεπὸν δὲ οἰκίας δύο οἰκεῖν. **16** Ἡ δὲ σύνταξις ὅλη βούλεται μὲν εἶναι μήτε δημοκρατία μήτε ὀλιγαρχία, μέση δὲ τούτων, ἣν καλοῦσι πολιτείαν· ἐκ γὰρ τῶν ὁπλιτευόντων ἐστίν. Εἰ μὲν οὖν ὡς κοινοτάτην ταύτην κατασκευάζει ταῖς πόλεσι τῶν ἄλλων πολιτειῶν, καλῶς εἴρηκεν ἴσως· εἰ δ' ὡς ἀρίστην μετὰ τὴν πρώτην πολιτείαν, οὐ καλῶς· τάχα

1265 b 19 φησὶ Plato *Leg.* V. 734 e 3-735 a 6. — 23 πενταπ. Plato *Leg.* V. 744 e 3-5. — 25 ἔνειμε Plato *Leg.* V. 745 e 4-6; VI. 775 e sqq.

7 ἀριθμοῦσι τινὸς (ὀ in ras.) M || 9 συμβαίνη R (η in ras.) || 11 πλείσταις (πλ in ras. R) : ἄλλαις M Guil. || 14 δεῖ M || 15 ἀνίσους τοὺς κλήρους MP || 17 πῶς ἄν MP || οἰώμεθα P || δὲ : δ' ἐν Ross || 19 ὅπως QR || 21 δεῖ MPH || 23 πεντεκονταπλασίας pr. m. P || 24 τὴν om. M || 25 συμφέρῃ Q^1R^2 || 26 δύο οἰκίας pr. m. P || 27 μὲν βούλεται MP || δημοκρατεία pr. m. R corr. ead. m. || 28 μέση — 31 πολιτείαν om. M || ἐκ : ἐ R corr. R^2 || 30 πολιτείαν QR πολιτειῶν γρ. mg. Q^1 et R^2 (ων superscr. postea eras.).

ver plutôt la constitution des Laconiens ou toute autre d'un caractère plus aristocratique. **17** Certes il y a des gens[1] qui disent que la meilleure constitution doit être un mélange de toutes les constitutions, et c'est pour cette raison qu'ils approuvent celle des Lacédémoniens, faite selon eux d'oligarchie, de monarchie et de démocratie : les rois, disent-ils, c'est la monarchie, le conseil des Anciens, l'oligarchie et la démocratie est représentée par la magistrature des Éphores, puisque les Éphores viennent du peuple[2] ; mais, pour d'autres, l'éphorat est une tyrannie, la démocratie est représentée par les repas en commun et le reste de la vie journalière.

Faux mélange de démocratie et de tyrannie à prédominance oligarchique.

18 Dans ces *Lois*[3], il est dit que la meilleure constitution devrait être un composé de démocratie et de tyrannie[4], formes que certains considéreraient comme n'étant absolument pas des constitutions ou comme les pires de toutes. Mieux vaut donc l'opinion de ceux qui en combinent un plus grand nombre, car la constitution composée d'un plus grand nombre d'éléments est la meilleure[5].

J'ajouterai même que ce régime n'a manifestement rien de monarchique, mais seulement des éléments d'oligarchie et de démocratie, avec une tendance marquée plutôt vers l'oligarchie. **19** On le voit au mode de nomination des magistrats : les choisir au sort, parmi des candidats eux-mêmes élus[6], est un trait commun aux deux régimes, mais obliger les plus riches à assister aux assemblées, à élire les magistrats et à s'acquitter de tel autre devoir politique, tandis qu'on en exempte les autres, c'est là un trait oligarchique, comme aussi de s'efforcer de prendre le plus grand nombre[7] de magistrats dans les classes riches, et les magistrats les plus hauts parmi les plus hauts censitaires[8]. **20** Oligarchique aussi, à ses yeux, le mode d'élection des conseillers[9] ; le vote est obligatoire pour tous les citoyens, mais seulement pour élire les candidats de la première classe du cens, et ensuite un nombre égal de candidats de la deuxième classe ; ensuite on élit les candidats de la troisième classe, mais le vote n'est pas obligatoire pour tous

γὰρ τὴν τῶν Λακώνων ἄν τις ἐπαινέσειε μᾶλλον, ἢ κἂν ἄλλην τινὰ ἀριστοκρατικωτέραν. **17** Ἔνιοι μὲν οὖν λέγουσιν ὡς δεῖ τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἐξ ἁπασῶν εἶναι τῶν πολιτειῶν μεμειγμένην, διὸ καὶ τὴν τῶν Λακεδαιμονίων ἐπαινοῦσιν· εἶναι γὰρ αὐτὴν οἱ μὲν ἐξ ὀλιγαρχίας καὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας φασίν, λέγοντες τὴν μὲν βασιλείαν μοναρχίαν, τὴν δὲ τῶν γερόντων ἀρχὴν ὀλιγαρχίαν, δημοκρατεῖσθαι δὲ κατὰ τὴν τῶν ἐφόρων ἀρχὴν διὰ τὸ ἐκ τοῦ δήμου εἶναι τοὺς ἐφόρους· οἱ δὲ τὴν μὲν ἐφορείαν εἶναι τυραννίδα, δημοκρατεῖσθαι δὲ κατά τε τὰ συσσίτια καὶ τὸν ἄλλον βίον τὸν [1266 a] καθ' ἡμέραν. **18** Ἐν δὲ τοῖς νόμοις εἴρηται τούτοις ὡς δέον συγκεῖσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἐκ δημοκρατίας καὶ τυραννίδος, ἃς ἢ τὸ παράπαν οὐκ ἄν τις θείη πολιτείας ἢ χειρίστας πασῶν. Βέλτιον οὖν λέγουσιν οἱ πλείους μιγνύντες· ἡ γὰρ ἐκ πλειόνων συγκειμένη πολιτεία βελτίων. Ἔπειτ' οὐδ' ἔχουσα φαίνεται μοναρχικὸν οὐδέν, ἀλλ' ὀλιγαρχικὰ καὶ δημοκρατικά· μᾶλλον δ' ἐγκλίνειν βούλεται πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν. **19** Δῆλον δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀρχόντων καταστάσεως· τὸ μὲν γὰρ ἐξ αἱρετῶν κληρωτοὺς κοινὸν ἀμφοῖν, τὸ δὲ τοῖς μὲν εὐπορωτέροις ἐπάναγκες ἐκκλησιάζειν εἶναι καὶ φέρειν ἄρχοντας ἤ τι ποιεῖν ἄλλο τῶν πολιτικῶν, τοὺς δ' ἀφεῖσθαι, τοῦτο δ' ὀλιγαρχικόν, καὶ τὸ πειρᾶσθαι πλείους ἐκ τῶν εὐπόρων εἶναι τοὺς ἄρχοντας, καὶ τὰς μεγίστας ἐκ τῶν μεγίστων τιμημάτων. **20** Ὀλιγαρχικὴν δὲ ποιεῖ καὶ τὴν τῆς βουλῆς αἵρεσιν· αἱροῦνται μὲν γὰρ πάντες ἐπάναγκες, ἀλλ' ἐκ τοῦ πρώτου τιμήματος, εἶτα πάλιν ἴσους ἐκ τοῦ δευτέρου, εἶτ' ἐκ τῶν τρίτων,

1265 b 37 Plato *Leg.* IV. 712 d sqq. — 1266 a 1 νόμοις Plato *Leg.* III. 693 d 2-694 a 1 ; cf. IV. 712 c sqq. — 9 κληρωτοὺς Plato *Leg.* VI. 756 e 2-8 ; 763 e 8-764 a 2 ; 765 b 3-5 — 10 ἐκκλ. Plato *Leg.* VI. 764 a 3-6, 765 c 4-5 — 13 ἀρχ. Plato *Leg.* VI. 763 d sqq. — 14 ὀλιγ. Plato *Leg.* VI. 756 b 7-e 8.

32 λακόνων R corr. R² || τις ἄν MP || 35 τὴν τῶν : τῶν M τὴν P || 37 μὲν om. M || βασιλίαν M || τὴν δὲ — 38 ὀλιγαρχιάν om. M || 39 τῶν om. MP || 40 ἐφορίαν R (corr. R²) H.

[1266 a] 3 χειρίστους QR corr. R² || 4 πασῶν : *omnibus* Guil. || 5 ἔπειτα MP || οὐδὲ P || 8 δὲ : δ' P || γὰρ om. M || 9 μὲν om. P || 16 ἴσους : ἴσως Nickes || εἶτα : εἶτ' M.

les citoyens dans le cas des candidats des troisième et quatrième classes[1] ; dans le choix des candidats de la quatrième classe[2], le vote n'est obligatoire que pour les citoyens des première et deuxième[3] classes. **21** Parmi les candidats ainsi élus, il faut encore, dit-il, en désigner un nombre égal de chaque classe censitaire. Il s'ensuit que les électeurs des cens les plus élevés et qui sont les meilleurs[4] formeront la majorité, car beaucoup de citoyens des classes populaires, n'y étant pas obligés, ne voteront pas.

22 Ainsi donc, qu'un tel régime[5] ne doive pas se composer de démocratie et de monarchie, c'est ce que montrent avec évidence les considérations précédentes et d'autres que l'on fera plus tard[6], quand le moment viendra d'examiner un tel régime. D'ailleurs, il est dangereux d'élire des magistrats parmi des candidats eux-mêmes élus[7] : si des citoyens, même en petit nombre, décident de former une coalition, les élections se feront toujours suivant leur volonté.

Voilà donc ce qu'il en est au sujet de la constitution[8] exposée dans les *Lois*.

Autres théoriciens politiques. Phaléas de Chalcédoine : égalisation des propriétés foncières.

VII **1** Il existe encore d'autres projets de constitution, proposés soit par des profanes[9], soit par des gens versés dans la philosophie ou la politique, mais tous sont plus proches des régimes établis et actuellement en vigueur que ces deux projets. Aucun autre penseur[10] n'a proposé des innovations comme la communauté des enfants et des femmes ou les repas en commun pour les femmes, mais les auteurs partent plutôt des nécessités de fait[11].

2 L'essentiel[12] aux yeux de certains est que soient bien réglés les rapports de propriété : c'est à ce propos, disent-ils, que naissent toutes les séditions. C'est pourquoi Phaléas[13] de Chalcédoine, le premier, introduisit cette réglementation : il dit que les propriétés foncières des citoyens doivent être égales. **3** Il pensait qu'il n'était pas difficile de réaliser cela au moment même de la fondation de nouvelles colonies, mais qu'une fois les États constitués, c'était plus laborieux ; cependant cette égalisation pouvait s'obtenir très rapide-

πλὴν οὐ πᾶσιν ἐπάναγκες ἦν τοῖς ἐκ τῶν τρίτων ἢ τετάρτων, ἐκ δὲ [τοῦ τετάρτου] τῶν τετάρτων μόνοις ἐπάναγκες τοῖς πρώτοις καὶ τοῖς δευτέροις· 21 εἶτ' ἐκ τούτων ἴσον ἀφ' ἑκάστου τιμήματος ἀποδεῖξαί φησι δεῖν ἀριθμόν. Ἔσονται δὴ πλείους οἱ ἐκ τῶν μεγίστων τιμημάτων καὶ βελτίους διὰ τὸ ἐνίους μὴ αἱρεῖσθαι τῶν δημοτικῶν διὰ τὸ μὴ ἐπάναγκες. 22 Ὡς μὲν οὖν οὐκ ἐκ δημοκρατίας καὶ μοναρχίας δεῖ συνιστάναι τὴν τοιαύτην πολιτείαν, ἐκ τούτων φανερὸν καὶ τῶν ὕστερον ῥηθησομένων, ὅταν ἐπιβάλλῃ περὶ τῆς τοιαύτης πολιτείας ἡ σκέψις· ἔχει δὲ καὶ περὶ τὴν αἵρεσιν τῶν ἀρχόντων τὸ ἐξ αἱρετῶν αἱρετοὺς ἐπικίνδυνον· εἰ γάρ τινες συστῆναι θέλουσι καὶ μέτριοι τὸ πλῆθος, αἰεὶ κατὰ τὴν τούτων αἱρεθήσονται βούλησιν. Τὰ μὲν οὖν περὶ τὴν πολιτείαν τὴν ἐν τοῖς νόμοις τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

VII 1 Εἰσὶ δέ τινες πολιτεῖαι καὶ ἄλλαι, αἱ μὲν ἰδιωτῶν αἱ δὲ φιλοσόφων καὶ πολιτικῶν, πᾶσαι δὲ τῶν καθεστηκυιῶν καὶ καθ' ἃς πολιτεύονται νῦν ἐγγύτερόν εἰσι τούτων ἀμφοτέρων. Οὐδεὶς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκαινοτόμηκεν, οὔτε περὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων ἄρχονται μᾶλλον. 2 Δοκεῖ γάρ τισι τὸ περὶ τὰς οὐσίας εἶναι μέγιστον τετάχθαι καλῶς· περὶ γὰρ τούτων ποιεῖσθαί φασι τὰς στάσεις πάντας. Διὸ Φαλέας ὁ Χαλκηδόνιος τοῦτ' εἰσήνεγκε πρῶτος· φησὶ γὰρ δεῖν ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν. 3 Τοῦτο [1266 b] δὲ κατοικιζομέναις μὲν εὐθὺς οὐ χαλεπὸν ᾤετο ποιεῖν, τὰς δ' ἤδη κατοικουμένας ἐργωδέστερον μέν, ὅμως δὲ τάχιστ' ἂν ὁμαλισθῆναι τῷ τὰς προῖκας τοὺς μὲν πλουσίους διδόναι μὲν

18 τοῦ τετάρτου secl. Sylburg || τῶν τεττάρων codd. Sepulv. τῶν τετάρτων secl. Engelhardt || 20 δὲ MP corr. P^2 || 23 οὐκ om. MP suppl. P^2 || συνεστάναι MPQ^{1}R em. R^3 || 25 ὅτ' ἄν M || 26 τὴν om. P suppl. P^2 || αἴρεσιν M || ἐξαιρετῶν M || 31 πολιτεῖαι R corr. R^2 || 32 καὶ om. M || 34 περὶ om. P suppl. mg. P^1 || 37 εἶναι ἀναγκαῖον add. MP del. P^2 || 39 φαλλέας MP et sic fere semper || ἄλλως καρχηδόνιος mg. P^2.

[1266 b] 1 κατοικιζομένας M || 2 δ' ἤδη (*autem iam* Guil.) : δὴ PQRH δὲ M || 3 τὰς om. MP.

ment à condition que les riches donnent des dots[1] sans en recevoir et que les pauvres en reçoivent sans en donner. 4 Platon, lui, en écrivant les *Lois*, pensait qu'il fallait laisser la liberté jusqu'à un certain point[2], mais ne permettre à aucun citoyen de posséder plus du quintuple de la propriété la plus petite, comme nous l'avons déjà dit[3].

Égalisation suppose limitation de la population et législation appropriée.

5 Ceux qui proposent une telle législation ne doivent pas non plus omettre un point qu'ils omettent[4] en fait, c'est qu'en fixant ainsi le montant de la fortune, ils doivent aussi fixer le nombre des enfants. Si le nombre des enfants devient trop grand pour l'importance de la fortune, il faudra bien abroger la loi; indépendamment de cette abrogation, il est mauvais que beaucoup de citoyens passent de la richesse à la pauvreté, car c'est tout un travail d'éviter que de telles gens ne soient des ferments de révolution. 6 A vrai dire, que l'égalité de fortune ait une influence sur la communauté politique, certains dans le passé l'ont clairement reconnu, Solon[5] par exemple dans sa législation ; ailleurs[6] aussi existe une loi qui interdit d'acquérir autant de terre qu'on veut ; pareillement les lois interdisent même de vendre son bien, comme chez les Locriens, où la vente n'est légalement possible que si l'on prouve qu'on est tombé dans une infortune notoire ; 7 on prescrit encore de garder intacts les lots primitifs[7] ; l'abrogation d'une telle loi à Leucade[8] rendit son gouvernement trop démocratique, car les conditions de cens ne s'imposaient plus[9] pour accéder aux magistratures. Cependant il se peut que l'égalité de fortune existe, mais qu'elle soit fixée ou trop haut, d'où le luxe, ou trop bas, d'où une vie sordide. Il est donc évident que le législateur ne doit pas se contenter de rendre les fortunes égales, mais qu'il doit viser la moyenne.

L'égalité est surtout d'ordre moral.

8 J'ajoute que même fixer pour tous une fortune moyenne ne servirait à rien, car il faut égaliser les désirs[10] plutôt que les fortunes ; or c'est impossible si l'on ne donne pas par les lois[11] une éducation convenable. Mais peut-être Phaléas répondrait-il que c'est

λαμβάνειν δὲ μή, τοὺς δὲ πένητας μὴ διδόναι μὲν λαμβάνειν δέ. 4 Πλάτων δὲ τοὺς νόμους γράφων μέχρι μέν τινος ᾤετο δεῖν ἐᾶν, πλεῖον δὲ τοῦ πενταπλασίαν εἶναι τῆς ἐλαχίστης μηδενὶ τῶν πολιτῶν ἐξουσίαν εἶναι κτήσασθαι, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον. 5 Δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο λανθάνειν τοὺς οὕτω νομοθετοῦντας, ὃ λανθάνει νῦν, ὅτι τὸ τῆς οὐσίας τάττοντας πλῆθος προσήκει καὶ τῶν τέκνων τὸ πλῆθος τάττειν· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τῆς οὐσίας τὸ μέγεθος ὁ τῶν τέκνων ἀριθμός, ἀνάγκη τόν γε νόμον λύεσθαι, καὶ χωρὶς τῆς λύσεως φαῦλον τὸ πολλοὺς ἐκ πλουσίων γίνεσθαι πένητας· ἔργον γὰρ μὴ νεωτεροποιοὺς εἶναι τοὺς τοιούτους. 6 Διότι μὲν οὖν ἔχει τινὰ δύναμιν εἰς τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἡ τῆς οὐσίας ὁμαλότης, καὶ τῶν πάλαι τινὲς φαίνονται διεγνωκότες, οἷον καὶ Σόλων ἐνομοθέτησεν, καὶ παρ' ἄλλοις ἔστι νόμος ὃς κωλύει κτᾶσθαι γῆν ὁπόσην ἂν βούληταί τις· ὁμοίως δὲ καί τὴν οὐσίαν πωλεῖν οἱ νόμοι κωλύουσιν, ὥσπερ ἐν Λοκροῖς νόμος ἐστὶ μὴ πωλεῖν, ἐὰν μὴ φανερὰν ἀτυχίαν δείξῃ συμβεβηκυῖαν· 7 ἔτι δὲ τοὺς παλαιοὺς κλήρους διασῴζειν· τοῦτο δὲ λυθὲν καὶ περὶ Λευκάδα δημοτικὴν ἐποίησε λίαν τὴν πολιτείαν αὐτῶν· οὐ γὰρ ἔτι συνέβαινεν ἀπὸ τῶν ὡρισμένων τιμημάτων εἰς τὰς ἀρχὰς βαδίζειν. Ἀλλ' ἔστι τὴν ἰσότητα μὲν ὑπάρχειν τῆς οὐσίας, ταύτην δ' ἢ λίαν εἶναι πολλήν, ὥστε τρυφᾶν, ἢ λίαν ὀλίγην, ὥστε ζῆν γλίσχρως· δῆλον οὖν ὡς οὐχ ἱκανὸν τὸ τὰς οὐσίας ἴσας ποιῆσαι τὸν νομοθέτην, ἀλλὰ τοῦ μέσου στοχαστέον. 8 Ἔτι δ' εἴ τις καὶ τὴν μετρίαν τάξειεν οὐσίαν πᾶσιν, οὐδὲν ὄφελος· μᾶλλον γὰρ δεῖ τὰς ἐπιθυμίας ὁμαλίζειν ἢ τὰς οὐσίας, τοῦτο δ' οὐκ ἔστι μὴ παιδευομένοις ἱκανῶς ὑπὸ τῶν νόμων. Ἀλλ' ἴσως ἂν εἴπειεν ὁ Φαλέας ὅτι

4 μή—λαμβάνειν δὲ om. M || 5 τοὺς — 6 δὲ om. Q || 6 ἐᾶν om. MP || 10 τὸ πλῆθος τῶν τέκνων M Thom. || 12 τόν γε νόμον : τὸν γενόμενον M || 17 καὶ ante Σόλων om. M || 18 ὁπόσην H Ald : ὁπόστην QR ὅσην MP || 20 φανερὸν M || δόξῃ P (cum ει supra ό scr.) || 22 καὶ om. M || 24 ἔστι : ἔστιν M εἰς τὸ τὴν Q (γρ. ἔστι mg. Q[3]) RH || τὴν om. M || 25 δὲ MP || 28 τάξει MP || 29 οὐδενὶ M || 30 ἔστιν M || 31 ἂν εἴποιεν M εἴποι ἂν QR[2] (εἴποιεν R) || φαλλέας PH ἐφαλλέας M.

là justement ce qu'il dit lui-même ; d'après lui, en effet, dans les États l'égalité doit exister sur ces deux points : la propriété et l'éducation[1]. **9** Mais il faut alors dire quelle sera cette éducation ; il ne servirait à rien qu'elle fût une et la même, car elle peut être une et la même, mais de nature à ne former que des individus enclins à convoiter richesses ou dignités ou les deux à la fois. **10** De plus, les séditions naissent tout aussi bien de l'inégalité des honneurs que de celle des propriétés, mais c'est en sens opposé de part et d'autre : les masses se révoltent de l'inégalité des propriétés, les gens de l'élite, de l'égalité des honneurs ; d'où ce vers :

Quoi ! Un honneur égal pour le lâche et le brave[2] !

11 Ce n'est pas seulement[3] par besoin du nécessaire que les hommes commettent le mal — ce dont Phaléas pense trouver le remède[4] dans l'égalité de la fortune, si bien qu'on ne se détroussera plus à cause du froid ou de la faim — c'est aussi pour jouir et pour éteindre leur désir ; si leurs désirs vont au-delà du nécessaire, pour s'en guérir ils commettront le mal. **12** Et cette raison même n'est pas la seule : ils voudront encore, si leur désir les y pousse, jouir de plaisirs sans douleurs[5]. Quel est donc le remède à ces trois formes du mal[6] ? Pour l'une, modeste fortune et travail ; pour l'autre, tempérance ; quant à la troisième, s'il est des gens qui veulent ne devoir leur plaisir qu'à eux-mêmes, ils ne peuvent trouver le remède que dans l'amour de la sagesse (*philosophie*)[7], car pour les autres plaisirs on a besoin des hommes. **13** C'est, en effet, pour avoir le superflu, et non pas le nécessaire, que l'on commet les plus grands crimes[8] : par exemple, on ne devient pas tyran pour se garantir du froid[9] ; aussi les grands honneurs vont-ils au meurtrier[10], non d'un simple voleur, mais d'un tyran ; si bien que le procédé de la constitution de Phaléas n'est de quelque secours que contre les crimes de peu d'importance.

1. Cette même égalité de formation se retrouve à Sparte (*Pol.*, IV, 9, 1294 b 21). Aristote partage les vues de Phaléas en cette matière (VIII, 1, 1337 a 21 suiv.).

ταῦτα τυγχάνει λέγων αὐτός· οἴεται γὰρ δυοῖν τούτοιν ἰσότητα δεῖν ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν, κτήσεως καὶ παιδείας. 9 Ἀλλὰ τήν τε παιδείαν ἥτις ἔσται δεῖ λέγειν, καὶ τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν οὐδὲν ὄφελος· ἔστι γὰρ τὴν αὐτὴν μὲν εἶναι καὶ μίαν, ἀλλὰ ταύτην εἶναι τοιαύτην ἐξ ἧς ἔσονται προαιρετικοὶ τοῦ πλεονεκτεῖν ἢ χρημάτων ἢ τιμῆς ἢ συναμφοτέρων. 10 Ἔτι στασιάζουσιν οὐ μόνον διὰ τὴν ἀνισότητα τῆς κτήσεως, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν τῶν τιμῶν, τοὐναντίον δὲ περὶ ἑκάτερον· οἱ μὲν γὰρ πολλοὶ διὰ τὸ περὶ τὰς κτήσεις ἄνισον, [1267 a] οἱ δὲ χαρίεντες περὶ τῶν τιμῶν, ἐὰν ἴσαι· ὅθεν καὶ « ἐν δὲ ἰῇ τιμῇ ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός ». 11 Οὐ μόνον δ' οἱ ἄνθρωποι διὰ τἀναγκαῖα ἀδικοῦσιν, ὧν ἄκος εἶναι νομίζει τὴν ἰσότητα τῆς οὐσίας, ὥστε μὴ λωποδυτεῖν διὰ τὸ ῥιγοῦν ἢ πεινῆν, ἀλλὰ καὶ ὅπως χαίρωσι καὶ μὴ ἐπιθυμῶσιν· ἐὰν γὰρ μείζω ἔχωσιν ἐπιθυμίαν τῶν ἀναγκαίων, διὰ τὴν ταύτης ἰατρείαν ἀδικήσουσιν· 12 οὐ τοίνυν διὰ ταύτην μόνον, ἀλλὰ καὶ ἂν ἐπιθυμοῖεν, ἵνα χαίρωσι ταῖς ἄνευ λυπῶν ἡδοναῖς. Τί οὖν ἄκος τῶν τριῶν τούτων; τοῖς μὲν οὐσία βραχεῖα καὶ ἐργασία, τοῖς δὲ σωφροσύνη· τρίτον δ', εἴ τινες βούλοιντο δι' αὑτῶν χαίρειν, οὐκ ἂν ἐπιζητοῖεν εἰ μὴ παρὰ φιλοσοφίας ἄκος, αἱ γὰρ ἄλλαι ἀνθρώπων δέονται. 13 Ἐπεὶ ἀδικοῦσί γε τὰ μέγιστα διὰ τὰς ὑπερβολάς, ἀλλ' οὐ διὰ τὰ ἀναγκαῖα, οἷον τυραννοῦσιν οὐχ ἵνα μὴ ῥιγῶσιν· διὸ καὶ αἱ τιμαὶ μεγάλαι, ἂν ἀποκτείνῃ τις οὐ κλέπτην ἀλλὰ τύραννον· ὥστε πρὸς τὰς μικρὰς ἀδικίας βοηθητικὸς μόνον ὁ τρόπος τῆς Φαλέου πολιτείας. 14 Ἔτι τὰ πολλὰ βούλεται κατασκευάζειν ἐξ ὧν τὰ πρὸς αὑτοὺς πολιτεύσονται καλῶς,

1267 a 1 Hom. *Il.* IX. 319.

36 καὶ om. M || 39 διὰ τὴν om. M διὰ om. P.
[1267 a] 2 καὶ om. pr. m. M et Guil. || 3 τὰ ἀναγκαῖα MP || 4 ῥιγᾶν M || 6 ἔχουσιν pr. m. M || 7 ἀδικήσουσιν M || 8 ἂν ἐπιθυμοῖεν : ἂν μὴ ἐπιθυμῶσιν Lambin ἄνευ ἐπιθυμιῶν (vel ἀνεπιθύμητοι) Boiesen, secl. Bern. || 11 βούλοιντο : δύναιντο M *possint* Guil. || αὐτῶν MQR Guil. || παρὰ : περὶ M || 16 μόνος P || 17 βούλεται : βουλεύεται M *opus est* Guil. || 18 κατασκευάζειν : *constitui* (κατασκεάζεσθαι) Guil. || αὑτοὺς QH || πολιτεύονται Q.

Propriété et politique extérieure. Eubule d'Atarnée.

14 Il veut encore régler nombre d'autres points pour assurer la bonne administration de l'État à l'intérieur, mais il faut aussi considérer l'État dans ses rapports avec tous les États voisins[1] et étrangers. Le régime doit donc être ordonné en vue de la puissance militaire dont ce législateur n'a rien dit. 15 Il en est de même pour la propriété : celle-ci doit suffire à faire face non seulement aux besoins internes[2] de la cité, mais aussi aux dangers extérieurs. C'est pourquoi elle ne doit être ni si grande que des États voisins et plus puissants la convoitent[3], tandis que ses possesseurs seraient incapables de repousser les agresseurs, ni si petite qu'ils ne puissent soutenir[4] une guerre même contre des ennemis égaux et pareils à eux. 16 Phaléas, il est vrai, n'a donné aucune précision, mais il ne faut pas ignorer l'utilité d'une richesse abondante ; la meilleure norme est peut-être que les États plus forts n'aient aucun profit à faire une guerre à cause de la richesse excessive de l'ennemi, mais ne l'entreprennent que dans des cas où ils le feraient même s'il avait une richesse moindre. 17 C'est ainsi qu'Eubule[5], lorsqu'Autophradate allait assiéger Atarnée, lui conseilla de considérer le délai nécessaire pour prendre la place et de calculer la dépense qu'exigerait ce délai ; car il se disait prêt à lui livrer Atarnée sur-le-champ à moindre prix. Cet avertissement fit réfléchir Autophradate, qui abandonna le siège.

Le facteur moral trop négligé par Phaléas. La richesse mobilière. Les artisans.

18 L'égalité des fortunes entre les citoyens est donc bien une mesure utile pour prévenir les discordes mutuelles, mais, à vrai dire, c'est peu de chose. Les gens de l'élite, en effet, comme leurs prétentions dépassent la simple égalité[6], pourraient s'en indigner ; c'est même pour cette raison qu'on les voit de fait se rebeller souvent et provoquer des discussions. 19 De plus, la perversité des hommes est un vase sans fond : on se contente d'abord de deux oboles[7], puis, une fois l'habitude prise, on a sans cesse besoin de plus, jusqu'à dépasser toute borne ; la nature du désir est d'être sans borne et la plupart des hommes ne vivent que pour le combler. 20 Le prin-

δεῖ δὲ καὶ πρὸς τοὺς γειτνιῶντας καὶ τοὺς ἔξωθεν πάντας· ἀναγκαῖον ἄρα τὴν πολιτείαν συντετάχθαι πρὸς τὴν πολεμικὴν ἰσχύν, περὶ ἧς ἐκεῖνος οὐδὲν εἴρηκεν. **15** Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῆς κτήσεως· δεῖ γὰρ οὐ μόνον πρὸς τὰς πολιτικὰς χρήσεις ἱκανὴν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς ἔξωθεν κινδύνους· διόπερ οὔτε τοσοῦτον δεῖ πλῆθος ὑπάρχειν ὧν οἱ πλησίον καὶ κρείττους ἐπιθυμήσουσιν, οἱ δὲ ἔχοντες ἀμύνειν οὐ δυνήσονται τοὺς ἐπιόντας, οὔθ' οὕτως ὀλίγην ὥστε μὴ δύνασθαι πόλεμον ὑπενεγκεῖν μηδὲ τῶν ἴσων καὶ τῶν ὁμοίων. **16** Ἐκεῖνος μὲν οὖν οὐδὲν διώρικεν, δεῖ δὲ τοῦτο μὴ λανθάνειν, ὅτι συμφέρει πλῆθος οὐσίας· ἴσως οὖν ἄριστος ὅρος τὸ μὴ λυσιτελεῖν τοῖς κρείττοσι διὰ τὴν ὑπερβολὴν πολεμεῖν, ἀλλ' οὕτως ὡς ἂν καὶ μὴ ἐχόντων τοσαύτην οὐσίαν. **17** Οἷον Εὔβουλος Αὐτοφραδάτου μέλλοντος Ἀταρνέα πολιορκεῖν ἐκέλευσεν αὐτόν, σκεψάμενον ἐν πόσῳ χρόνῳ λήψεται τὸ χωρίον, λογίσασθαι τοῦ χρόνου τούτου τὴν δαπάνην· ἐθέλειν γὰρ ἔλαττον τούτου λαβὼν ἐκλιπεῖν ἤδη τὸν Ἀταρνέα· ταῦτα δ' εἰπὼν ἐποίησε τὸν Αὐτοφραδάτην σύννουν γενόμενον παύσασθαι τῆς πολιορκίας. **18** Ἔστι μὲν οὖν τι τῶν συμφερόντων τὸ τὰς οὐσίας εἶναι ἴσας τοῖς πολίταις πρὸς τὸ μὴ στασιάζειν πρὸς ἀλλήλους, οὐ μὴν μέγα οὐδὲν ὡς εἰπεῖν. Καὶ γὰρ ἂν οἱ χαρίεντες ἀγανακτοῖεν ἂν ὡς οὐκ ἴσων ὄντες ἄξιοι, διὸ καὶ φαίνονται πολλάκις ἐπιτιθέμενοι καὶ στασιάζοντες. **19** Ἔτι δ'
[1267 b] ἡ πονηρία τῶν ἀνθρώπων ἄπληστον, καὶ τὸ πρῶτον μὲν ἱκανὸν διωβολία μόνον, ὅταν δ' ἤδη τοῦτ' ᾖ πάτριον, ἀεὶ δέονται τοῦ πλείονος, ἕως εἰς ἄπειρον ἔλθωσιν· ἄπειρος γὰρ ἡ τῆς ἐπιθυμίας φύσις, ἧς πρὸς τὴν ἀναπλήρωσιν οἱ πολλοὶ ζῶσιν. **20** Τῶν οὖν τοιούτων ἀρχή, μᾶλλον τοῦ τὰς οὐσίας ὁμαλίζειν, τὸ τοὺς μὲν ἐπιεικεῖς τῇ φύσει τοιούτους παρασκευά-

20 ἄρα : ἔτι H γὰρ Corai || 24 ὧν : *quam* (οὗ) Guil. ὅσου Ross || 25 ἐπιθυμοῦ M ἐπιθυμοῦσιν P || 27 ὑπενενεγκεῖν M || 29 ἴσος M || 32 αὐταρνέα ut vid. Q em. Q^{2} et (iterum 35) H || 35 ἐκλείπειν MP ἐκλειπεῖν H || 38 ἴσας εἶναι MPH || 39 μέγ' QR μέγα γ' H || ἂν secl. Ross || 40 ἂν om. MP.
[1267 b] 2 διοβωλία H διωβελία Ross || 3 ἕως ἂν add. H || 5 ἀρχή : ἄκη Scaliger ἀλκή Madvig || 6 τοὺς : τὰς M.

cipe en un tel domaine, c'est, plutôt que d'égaliser les fortunes, de donner une formation[1] telle que les hommes naturellement supérieurs ne souhaitent pas avoir plus (*pléonektein*) et que les basses classes ne le puissent pas, c'est-à-dire qu'elles soient dans une position inférieure sans subir d'injustice.

21 Enfin Phaléas, en parlant d' « égalité de fortune », n'a pas employé l'expression juste, puisqu'il se borne à égaliser la propriété foncière ; or il y a aussi une richesse en esclaves, en troupeaux, en argent monnayé, et tout cet ensemble considérable de biens qu'on appelle « mobiliers »[2]. Il faut donc chercher une égalité qui s'étende à tous ces objets ou en fixer une quantité moyenne ou bien laisser tout aller. **22** Il est clair aussi, d'après sa législation, qu'il n'édifie qu'une petite cité, si du moins les artisans[3] doivent être tous des esclaves publics, au lieu de former comme un complément[4] au corps des citoyens. **23** Mais, si ceux qui sont employés aux travaux publics doivent être des esclaves publics, ils doivent l'être selon les règles suivies à Épidamne[5] ou celles que Diophante[6] projetait un jour d'établir à Athènes. D'après ces observations sur la constitution de Phaléas, on pourra sans trop de difficulté juger des mérites ou des défauts de ses projets.

Hippodamos de Milet, l'urbaniste. Aperçu de sa constitution.

VIII **1** Hippodamos[7], fils d'Euryphon, citoyen de Milet — celui qui inventa le tracé géométrique des villes et découpa le Pirée en damier ; qui montra aussi dans toute sa façon de vivre une telle excentricité[8] pour se distinguer qu'il parut à certains vivre d'une manière trop étudiée avec l'ampleur et le soin luxueux de sa chevelure, de ses vêtements[9] aussi, faits d'une étoffe simple mais chaude, qu'il portait non seulement en hiver mais même en saison d'été ; qui enfin se voulait capable de raisonner sur la nature entière — est le premier qui, sans être homme d'État, entreprit de traiter de la meilleure constitution.

2 Il projetait une cité composée de dix mille[10] citoyens et divisée en trois classes[11] : l'une d'artisans, l'autre d'agriculteurs, la troisième était une milice pourvue d'armes. **3** Il divisait aussi le territoire[12] en trois parties : l'une

ζειν ὥστε μὴ βούλεσθαι πλεονεκτεῖν, τοὺς δὲ φαύλους ὥστε μὴ δύνασθαι, τοῦτο δ' ἐστίν, ἂν ἥττους τε ὦσι καὶ μὴ ἀδικῶνται. **21** Οὐ καλῶς δ' οὐδὲ τὴν ἰσότητα τῆς οὐσίας εἴρηκεν· περὶ γὰρ τὴν τῆς γῆς κτῆσιν ἰσάζει μόνον, ἔστι δὲ καὶ δούλων καὶ βοσκημάτων πλοῦτος καὶ νομίσματος, καὶ κατασκευὴ πολλὴ τῶν καλουμένων ἐπίπλων· ἢ πάντων οὖν τούτων ἰσότητα ζητητέον ἢ τάξιν τινὰ μετρίαν, ἢ πάντα ἐατέον. **22** Φαίνεται δ' ἐκ τῆς νομοθεσίας κατασκευάζων τὴν πόλιν μικράν, εἴ γ' οἱ τεχνῖται πάντες δημόσιοι ἔσονται καὶ μὴ πλήρωμά τι παρέξονται τῆς πόλεως. **23** Ἀλλ' εἴπερ δεῖ δημοσίους εἶναι τοὺς τὰ κοινὰ ἐργαζομένους, δεῖ καθάπερ ἐν Ἐπιδάμνῳ τε καὶ Διόφαντός ποτε κατεσκεύαζεν Ἀθήνησι, τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον. Περὶ μὲν οὖν τῆς Φαλέου πολιτείας σχεδὸν ἐκ τούτων ἄν τις θεωρήσειεν εἴ τι τυγχάνει καλῶς εἰρηκὼς ἢ μὴ καλῶς.

VIII **1** Ἱππόδαμος δὲ Εὐρυφῶντος Μιλήσιος (ὃς καὶ τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν εὗρε καὶ τὸν Πειραιᾶ κατέτεμεν, γενόμενος καὶ περὶ τὸν ἄλλον βίον περιττότερος διὰ φιλοτιμίαν οὕτως ὥστε δοκεῖν ἐνίοις ζῆν περιεργότερον τριχῶν τε πλήθει καὶ κόσμῳ πολυτελεῖ, ἔτι δὲ ἐσθῆτος εὐτελοῦς μὲν ἀλεεινῆς δὲ οὐκ ἐν τῷ χειμῶνι μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ τοὺς θερινοὺς χρόνους, λόγιος δὲ καὶ περὶ τὴν ὅλην φύσιν εἶναι βουλόμενος) πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης. **2** Κατεσκεύαζε δὲ τὴν πόλιν τῷ πλήθει μὲν μυρίανδρον, εἰς τρία δὲ μέρη διῃρημένην· ἐποίει γὰρ ἓν μὲν μέρος τεχνίτας, ἓν δὲ γεωργούς, τρίτον δὲ τὸ προπολεμοῦν καὶ τὰ ὅπλα ἔχον. **3** Διῄρει δ' εἰς τρία μέρη τὴν

8 ἥττους P || 9 δὲ MP || 14 δὲ M || 16 πληρώματι M || παρέξωνται MH et pr. m. R || δεῖ : δὴ Q (em. Q²) R || 18 <ὡς> Διόφαντός Morel || κατασκευάζειν M || 19 φαλλέου P φιλέου R corr. R² || 20 τι : τις QRH || 22 μιλησιος M || 23 πειρεᾶ QR || 25 ἐνίους M || 26 κόσμῳ πολυτελεῖ : κόμης MP (γρ. κόσμ. πολυτ. mg. P²) || ἔτι δὲ καὶ M || ἀτελοῦς R corr. in mg. R² postea eras. || ἐλεεινῆς MR corr. R² || 27 μόνον : μὲν M || 28 λόγος QRH || 29 πρῶτον pr. m. M || 30 κατεσκεύασε P || 31 τριάς ut vid. R. corr R² || γὰρ : μὲν P || 32 μὲν om. M || 33 τὰ cod. Lipsiensis 1335 : τὸ cett.

sacrée, l'autre publique et la dernière privée ; sacrée, celle dont les revenus devaient subvenir au culte traditionnel des dieux ; publique, celle d'où les militaires devaient tirer leur subsistance ; privée, celle des agriculteurs.

Lois et magistratures.

4 Il pensait aussi qu'il n'y a que trois sortes de lois[1] ; en effet, les causes pour lesquelles ont lieu les actions judiciaires sont au nombre de trois : outrage, dommage, meurtre. Il établissait aussi par une loi une seule cour suprême[2] de justice devant laquelle devaient être portées en appel toutes les affaires qui paraîtraient mal jugées ; il composait ce tribunal de vieillards élus. 5 Quant aux sentences des tribunaux, à son avis, elles ne devaient pas être rendues par le dépôt d'un caillou[3] dans l'urne, mais chaque juge devait apporter une tablette sur laquelle il écrirait la sentence, en cas de simple condamnation ; ou ne mettrait rien, en cas de simple acquittement ; ou encore préciserait qu'il absout sur tel chef et condamne sur le reste. Il estimait mauvaise la législation actuelle sur ce sujet, car elle contraint les juges à se parjurer en se prononçant dans un sens ou dans un autre.

6 Il proposait aussi une loi pour conférer des honneurs à ceux qui trouveraient quelque invention utile à la cité et une autre aussi, prescrivant que les enfants des citoyens[4] morts à la guerre fussent entretenus aux frais du Trésor Public — cette loi, pensait-il, n'avait encore jamais été faite ailleurs ; mais, en réalité, une loi de ce genre existe déjà actuellement et à Athènes et dans d'autres cités.

7 Enfin tous les magistrats seraient élus par le peuple[5] et le peuple, pour lui, était formé des trois classes de la cité ; les élus s'occuperaient des affaires de la cité, des étrangers et des orphelins.

Critique du système. Répartition des classes. Les agriculteurs.

Telles sont les dispositions les plus importantes et les plus dignes de remarque du système politique d'Hippodamos. On pourrait faire des objections d'abord à la répartition de l'ensemble des citoyens. 8 En effet, les artisans, les agriculteurs et les gens pourvus d'armes ont tous en commun les droits politiques ; mais les agriculteurs ne

χώραν, τὴν μὲν ἱερὰν, τὴν δὲ δημοσίαν, τὴν δ' ἰδίαν· ὅθεν μὲν τὰ νομιζόμενα ποιήσουσι πρὸς τοὺς θεούς, ἱεράν, ἀφ' ὧν δ' οἱ προπολεμοῦντες βιώσονται, κοινήν, τὴν δὲ τῶν γεωργῶν ἰδίαν. 4 Ὤιετο δ' εἴδη καὶ τῶν νόμων εἶναι τρία μόνον· περὶ ὧν γὰρ αἱ δίκαι γίνονται, τρία ταῦτ' εἶναι τὸν ἀριθμόν, ὕβριν βλάβην θάνατον. Ἐνομοθέτει δὲ καὶ δικαστήριον ἓν τὸ κύριον, εἰς ὃ πάσας ἀνάγεσθαι δεῖν τὰς μὴ καλῶς κεκρίσθαι δοκούσας δίκας· τοῦτο δὲ κατεσκεύαζεν ἐκ τινῶν γε-
[1268 a] ρόντων αἱρετῶν. 5 Τὰς δὲ κρίσεις ἐν τοῖς δικαστηρίοις οὐ διὰ ψηφοφορίας ᾤετο γίγνεσθαι δεῖν, ἀλλὰ φέρειν ἕκαστον πινάκιον, ἐν ᾧ γράφειν, εἰ καταδικάζοι ἁπλῶς, τὴν δίκην, εἰ δ' ἀπολύοι ἁπλῶς, κενόν, εἰ δὲ τὸ μὲν τὸ δὲ μή, τοῦτο διορίζειν. Νῦν γὰρ οὐκ ᾤετο νενομοθετῆσθαι καλῶς· ἀναγκάζειν γὰρ ἐπιορκεῖν ἢ ταῦτα ἢ ταῦτα δικάζοντας. 6 Ἐτίθει δὲ νόμον περὶ τῶν εὑρισκόντων τι τῇ πόλει συμφέρον, ὅπως τυγχάνωσι τιμῆς, καὶ τοῖς παισὶ τῶν ἐν τῷ πολέμῳ τελευτώντων ἐκ δημοσίου γίνεσθαι τὴν τροφήν, ὡς οὔπω τοῦτο παρ' ἄλλοις νενομοθετημένον· ἔστι δὲ καὶ ἐν Ἀθήναις οὗτος ὁ νόμος νῦν καὶ ἐν ἑτέραις τῶν πόλεων. 7 Τοὺς δ' ἄρχοντας αἱρετοὺς ὑπὸ τοῦ δήμου εἶναι πάντας, δῆμον δ' ἐποίει τὰ τρία μέρη τῆς πόλεως· τοὺς δ' αἱρεθέντας ἐπιμελεῖσθαι κοινῶν καὶ ξενικῶν καὶ ὀρφανικῶν. Τὰ μὲν οὖν πλεῖστα καὶ τὰ μάλιστα ἀξιόλογα τῆς Ἱπποδάμου τάξεως ταῦτ' ἐστίν· ἀπορήσειε δ' ἄν τις πρῶτον μὲν τὴν διαίρεσιν τοῦ πλήθους τῶν πολιτῶν. 8 Οἵ τε γὰρ τεχνῖται καὶ οἱ γεωργοὶ καὶ οἱ τὰ ὅπλα ἔχοντες κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας πάντες, οἱ μὲν

35 μὲν post τὰ M || ἱερά Q (em. Q²) RH || 36 πολεμοῦντες M || 37 μόνον : μέρος M || 40 δεῖ MP || κεκρίσθαι post 41 δοκούσας M.

[1268 a] 1 δὲ αψηφηφορίας pr. m. M (ε in ι corr.) || 3 καταδικάζει PQR οι superscr. Q¹R² || τὴν δίκην om. MP || 4 ἀπολύει MP || 5 διωρίζειν MR (corr. R²) || νενομοθετῆσθαι in corr. R (rest. R²) || 6 ἢ¹ om. MP suppl. P² Guil. || ταῦτα¹ om. P suppl. P² || ἔτι δὲ νόμον ἐτίθει MP || 9 δημοσιάς P || τὴν om. M || 11 νῦν δὲ add. M || ἑτέροις QRH em. Q² || 12 δήμου αἱρετοὺς MP || δὲ M || 14 καὶ ξενικῶν om. MP suppl. mg. P² || 15 ἔστιν M || 16 ἀπορήσῃ, ut vid. pr. m. M || 17 καὶ γεωργοὶ MP.

possèdent pas d'armes, les artisans n'ont ni terres ni armes, si bien qu'ils deviennent presque les esclaves[1] des citoyens armés. **9** Il est donc impossible qu'ils aient part à toutes les charges de l'État : ce sera nécessairement parmi les citoyens qui possèdent des armes que seront pris généraux (*stratèges*), officiers de police[2] et, en général, les plus hauts magistrats. Mais des gens exclus de toute participation au régime[3], comment peuvent-ils avoir quelque attachement pour le régime ? Il faut, repartira-t-on, que les gens qui possèdent les armes soient plus puissants que les deux autres classes réunies ; or cela n'est pas facile, s'ils ne sont pas nombreux ; **10** et même s'ils le sont, pourquoi donner aux autres citoyens les droits politiques et les rendre maîtres de la nomination des magistrats ?

En outre, les agriculteurs, en quoi sont-ils utiles à l'État ? Des artisans, il faut bien qu'il y en ait (tout État, en effet, a besoin d'artisans) et ils peuvent vivre de leur métier comme dans les autres États. Mais les agriculteurs, s'ils fournissaient la subsistance des gens qui possèdent des armes, on pourrait à juste raison[4] les compter comme une partie de l'État ; ici, au contraire, ils possèdent leur terre en propre et ils la cultiveront pour leur propre compte.

Le domaine public.

11 En outre, ces terres communes d'où les militaires tireront leur subsistance, s'ils les cultivent eux-mêmes, il n'y aura plus de distinction entre la classe combattante et la classe paysanne ; c'est pourtant l'intention du législateur ; si, au contraire, les exploitants des terres communes sont différents à la fois des agriculteurs qui cultivent leurs propres terres et des combattants, alors on aura dans l'État une quatrième classe qui, ne jouissant d'aucun droit, sera étrangère au régime. **12** Et si l'on suppose enfin que ce sont les mêmes personnes qui cultivent leurs propres terres et les terres communes, la quantité de produits récoltés ne suffira pas pour que chaque cultivateur[5] entretienne deux familles ; pourquoi alors les agriculteurs ne tireront-ils pas directement de leur terre et des mêmes lots leur nourriture et celle qu'ils fourniraient aux combattants ? Assurément tout cela entraîne bien des confusions.

γεωργοὶ οὐκ ἔχοντες ὅπλα, οἱ δὲ τεχνῖται οὔτε γῆν οὔτε ὅπλα, ὥστε γίνονται σχεδὸν δοῦλοι τῶν τὰ ὅπλα κεκτημένων. **9** Μετέχειν μὲν οὖν πασῶν τῶν τιμῶν ἀδύνατον· ἀνάγκη γὰρ ἐκ τῶν τὰ ὅπλα ἐχόντων καθίστασθαι καὶ στρατηγοὺς καὶ πολιτοφύλακας καὶ τὰς κυριωτάτας ἀρχὰς ὡς εἰπεῖν· μὴ μετέχοντας δὲ τῆς πολιτείας πῶς οἷόν τε φιλικῶς ἔχειν πρὸς τὴν πολιτείαν; ἀλλὰ δεῖ καὶ κρείττους εἶναι τοὺς τὰ ὅπλα γε κεκτημένους ἀμφοτέρων τῶν μερῶν· τοῦτο δ' οὐ ῥᾴδιον μὴ πολλοὺς ὄντας· **10** εἰ δὲ τοῦτ' ἔσται, τί δεῖ τοὺς ἄλλους μετέχειν τῆς πολιτείας καὶ κυρίους εἶναι τῆς τῶν ἀρχόντων καταστάσεως; Ἔτι οἱ γεωργοὶ τί χρήσιμοι τῇ πόλει; τεχνίτας μὲν γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι (πᾶσα γὰρ δεῖται πόλις τεχνιτῶν), καὶ δύνανται διαγίγνεσθαι καθάπερ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν ἀπὸ τῆς τέχνης· οἱ δὲ γεωργοὶ πορίζοντες μὲν τοῖς τὰ ὅπλα κεκτημένοις τὴν τροφὴν εὐλόγως ἂν ἦσάν τι τῆς πόλεως μέρος, νῦν δ' ἰδίαν ἔχουσιν καὶ ταύτην ἰδίᾳ γεωργήσουσιν. **11** Ἔτι δὲ τὴν κοινήν, ἀφ' ἧς οἱ προπολεμοῦντες ἕξουσι τὴν τροφήν, εἰ μὲν αὐτοὶ γεωργήσουσιν, οὐκ ἂν εἴη τὸ μάχιμον ἕτερον καὶ τὸ γεωργοῦν, βούλεται δ' ὁ νομοθέτης· εἰ δ' ἕτεροί τινες ἔσονται τῶν τε τὰ ἴδια γεωργούντων καὶ τῶν μαχίμων, τέταρτον αὖ μόριον ἔσται τοῦτο τῆς πόλεως, οὐδενὸς μετέχον, ἀλλὰ ἀλλότριον τῆς πολιτείας. **12** Ἀλλὰ μὴν εἴ τις τοὺς αὐτοὺς θήσει τούς τε τὴν ἰδίαν καὶ τοὺς τὴν κοινὴν γεωργοῦντας, τό τε πλῆθος ἄπορον ἔσται τῶν καρπῶν ἐξ ὧν [1268 b] ἕκαστος γεωργήσει δύο οἰκίας, καὶ τίνος ἕνεκεν οὐκ εὐθὺς ἀπὸ τῆς γῆς καὶ τῶν αὐτῶν κλήρων αὑτοῖς τε τὴν τροφὴν λήψονται καὶ τοῖς μαχίμοις παρέξουσιν; ταῦτα δὴ πάντα

21 μετέχειν — 26 κεκτημένους om. H || 22 καὶ ante στρατηγοὺς om. M || 25 καὶ om. QR || 26 γε om. MP || 32 τῆς om. M || 34 ἰδίᾳ : ἰδίαν MP || ἔχουσαν M || 36 μὲν αὐτοὶ in ras. Q || 37 γεωργεῖν MP || νομοθέτης ἕτερον εἶναι add. M τούτους ἑτέρους εἶναι gl. mg. Q[4] || 39 τῆς πόλεως τοῦτο MP || 41 καὶ μὴν add. M || 42 ἄπειρον ut vid. P (o in ras.).
[1268 b] 1 γεωργήσει : *ministrabit* Guil. || δύο οἰκίας : δύο οἰκείας H δυσὶν οἰκίαις Camer. <εἰς> δύο οἰκίας Bern. δύο οἰκίαις Ross || 2 καὶ ante τῶν secl. Bern. || αὐτοῖς MH || καὶ τὴν add. M || 3 μαχίμοις sequente ras. R.

Les jugements. Honneurs aux inventeurs.

13 Mauvaise également, la loi relative aux jugements qui prescrit de ne juger qu'avec des distinctions, même pour une plainte formulée en forme simple[1], et fait du juge un arbitre. Cela s'admet en arbitrage, même avec plusieurs arbitres[2] (ils peuvent alors conférer entre eux au sujet de leur sentence), mais dans les tribunaux, ce n'est pas possible ; à l'opposé de cette pratique, la plupart des législateurs font en sorte que les juges ne communiquent[3] pas entre eux. **14** Ensuite, comment le jugement ne sera-t-il pas confus, quand un juge sera d'avis d'accorder des dommages-intérêts, mais pas autant que le réclame le demandeur ? Par exemple, celui-ci réclame vingt mines, un juge en accorde dix (ou l'un réclame plus et l'autre accorde moins), un autre cinq, un autre quatre ; et c'est évidemment de cette manière qu'on répartira[4] les dommages ; ou bien encore les uns accorderont tout, les autres rien. **15** Comment départager alors les votes émis ? De plus, on ne contraint pas au parjure[5] le juge qui, pour de justes motifs, acquitte ou condamne simplement le défendeur, si précisément la requête a été formulée en forme simple : en effet, en prononçant l'acquittement, il ne décide pas que le défendeur ne doit rien, mais qu'il ne doit pas les vingt mines ; il n'y a parjure qu'au moment où ce juge condamne le défendeur à vingt mines, sans croire qu'il les doit.

16 Quant à la nécessité d'accorder des honneurs[6] à ceux qui trouvent quelque invention utile à la cité, une législation dans ce sens n'est pas sans danger et seul son énoncé est séduisant : elle peut être cause de fausses accusations et, éventuellement, de changements de régime.

Le changement des lois.

Mais ceci mène à un autre problème et à un autre sujet d'examen. Certains se demandent, en effet, s'il est dommageable ou utile pour les cités de changer[7] les lois traditionnelles, quand il en est de meilleures. **17** Aussi n'est-il pas facile de se rallier à la hâte au projet présenté, si précisément il n'est pas utile de changer ; d'autre part, il peut[8] se trouver

πολλὴν ἔχει ταραχήν. **13** Οὐ καλῶς δ' οὐδ' ὁ περὶ τῆς κρίσεως ἔχει νόμος, τὸ κρίνειν ἀξιοῦν διαιροῦντα, τῆς δίκης ἁπλῶς γεγραμμένης, καὶ γίνεσθαι τὸν δικαστὴν διαιτητήν. Τοῦτο δὲ ἐν μὲν τῇ διαίτῃ καὶ πλείοσιν ἐνδέχεται (κοινολογοῦνται γὰρ ἀλλήλοις περὶ τῆς κρίσεως), ἐν δὲ τοῖς δικαστηρίοις οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ καὶ τοὐναντίον τούτῳ τῶν νομοθετῶν οἱ πολλοὶ παρασκευάζουσιν ὅπως οἱ δικασταὶ μὴ κοινολογῶνται πρὸς ἀλλήλους. **14** Ἔπειτα πῶς οὐκ ἔσται ταραχώδης ἡ κρίσις, ὅταν ὀφείλειν ὁ μὲν δικαστὴς οἴηται, μὴ τοσοῦτον δ' ὅσον ὁ δικαζόμενος; ὁ μὲν γὰρ εἴκοσι μνᾶς, ὁ δὲ δικαστὴς κρινεῖ δέκα μνᾶς (ἢ ὁ μὲν πλέον, ὁ δ' ἔλασσον), ἄλλος δὲ πέντε, ὁ δὲ τέτταρας· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον δῆλον ὅτι μεριοῦσιν· οἱ δὲ πάντα καταδικάσουσιν, οἱ δ' οὐδέν· **15** τίς οὖν ὁ τρόπος ἔσται τῆς διαλογῆς τῶν ψήφων; Ἔτι δ' οὐδεὶς ἐπιορκεῖν ἀναγκάζει τὸν ἁπλῶς ἀποδικάσαντα ἢ καταδικάσαντα, εἴπερ ἁπλῶς τὸ ἔγκλημα γέγραπται, δικαίως· οὐ γὰρ μηδὲν ὀφείλειν ὁ ἀποδικάσας κρίνει, ἀλλὰ τὰς εἴκοσι μνᾶς· ἀλλ' ἐκεῖνος ἤδη ἐπιορκεῖ ὁ καταδικάσας μὴ νομίζων ὀφείλειν τὰς εἴκοσι μνᾶς. **16** Περὶ δὲ τοῦ τοῖς εὑρίσκουσί τι τῇ πόλει συμφέρον ὡς δεῖ γίνεσθαί τινα τιμήν, οὐκ ἔστιν ἀσφαλὲς τὸ νομοθετεῖν, ἀλλ' εὐόφθαλμον ἀκοῦσαι μόνον· ἔχει γὰρ συκοφαντίας καὶ κινήσεις, ἂν τύχῃ, πολιτείας. Ἐμπίπτει δ' εἰς ἄλλο πρόβλημα καὶ σκέψιν ἑτέραν· ἀποροῦσι γάρ τινες πότερον βλαβερὸν ἢ συμφέρον ταῖς πόλεσι τὸ κινεῖν τοὺς πατρίους νόμους, ἂν ᾖ τις ἄλλος βελτίων. **17** Διόπερ οὐ ῥᾴδιον τῷ λεχθέντι ταχὺ συγχωρεῖν, εἴπερ μὴ συμφέρει κινεῖν, ἐνδέχεται δ' εἰσηγεῖσθαί τινας νόμων λύσιν ἢ

4 ὁ περὶ : ὑπερ M || 5 διαιροῦντας MP || δίκης : κρίσεως QRH || 6 τοῦτο δὲ : τοῦτ' H || 7 κοινολογοῦντο ut vid. R (αι superscr. R²) || 9 καὶ om. M Guil. || τούτῳ : τούτου MP (em. P²) H || 12 ὁ μὲν : μὲν ὁ MP || δ' om. M Guil. δὲ P || 13 κρινεῖ Bek.² : κρίνει codd. || 15 τέσσαρας H || δηλονότι : δὴ Q || 16 οὐδέν : οὐ MP corr. mg. P¹ || 17 ἔσται sequente ras. R || δ' om. MP || οὐδεὶς : οὐδὲν Ross || 21 ἀλλ' — 22 μνᾶς om. M || ἤδη om. P (suppl. P¹) Guil. || 23 γενέσθαι MP || 24 ἀκοῦσαι : εἰκάσαι Scaliger || 25 καὶ κινήσεις om. P suppl. mg. P¹ || ἐκπίπτει M || 28 βελτίων R corr. R² || 30 λῦσιν M.

des gens qui proposent comme un bien général l'abrogation des lois ou de la constitution. Puisque nous avons fait mention de cette question, il est préférable d'ajouter encore quelques courtes explications à ce sujet. **18** C'est, comme nous l'avons dit, une question débattue, et l'on peut être d'avis que le changement est préférable. C'est un fait que dans les autres sciences, le changement s'est révélé utile : par exemple, la médecine, qui a changé ses pratiques traditionnelles ; de même la gymnastique et, en général, tous les arts et toutes les disciplines pratiques ; et puisqu'il faut compter la politique comme l'une d'entre elles, il est évident qu'il doit en être de même à son sujet.

19 On en trouve un signe, pourrait-on dire, dans les faits eux-mêmes, car les lois[1] d'autrefois étaient excessivement simples et barbares : ainsi les Grecs ne se déplaçaient[2] que bardés de fer et s'achetaient mutuellement leurs femmes[3] ; **20** tout ce qui subsiste encore ici ou là des anciennes coutumes est tout à fait naïf ; il y a, par exemple, à Cymé une loi relative au meurtre : si l'accusateur peut fournir, parmi ses propres parents, un nombre défini[4] de témoins, l'accusé est coupable du meurtre. **21** D'ailleurs, ce qu'on cherche, en général, ce n'est pas la tradition, mais le bien ; et il est probable que les premiers hommes, qu'ils fussent nés de la terre[5] ou sauvés de quelque cataclysme, ressemblaient aux premiers venus et aux simples d'à présent, comme on le dit, en fait, des Fils de la Terre ; il est donc étrange de rester attaché aux opinions de ces gens-là. En outre, il est préférable de ne pas conserver immuables non plus les lois écrites. **22** Car, aussi bien que dans les autres arts, en matière d'organisation politique, il est impossible de tout codifier avec précision ; les règles écrites sont forcément générales ; les actions, elles, portent sur des cas particuliers[6].

L'immutabilité des lois.

Tous ces arguments montrent donc à l'évidence qu'il faut changer certaines lois et en certaines occasions ; mais, d'un autre point de vue, ce changement semblerait demander beaucoup de prudence. **23** Quand l'amélioration est faible, et comme c'est un mal d'habituer les hommes à abroger les lois à la légère, il est clair qu'il faut tolérer

πολιτείας ὡς κοινὸν ἀγαθόν. Ἐπεὶ δὲ πεποιήμεθα μνείαν, ἔτι μικρὰ περὶ αὐτοῦ διαστείλασθαι βέλτιον. 18 Ἔχει γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπορίαν καὶ δόξειεν ἂν βέλτιον εἶναι τὸ κινεῖν. Ἐπὶ γοῦν τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν τοῦτο συνενήνοχεν, οἷον ἰατρικὴ κινηθεῖσα παρὰ τὰ πάτρια καὶ γυμναστικὴ καὶ ὅλως αἱ τέχναι πᾶσαι καὶ αἱ δυνάμεις, ὥστ' ἐπεὶ μίαν τούτων θετέον καὶ τὴν πολιτικήν, δῆλον ὅτι καὶ περὶ ταύτην ἀναγκαῖον ὁμοίως ἔχειν. 19 Σημεῖον δ' ἂν γεγονέναι φαίη τις ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων· τοὺς γὰρ ἀρχαίους νόμους λίαν ἁπλοῦς εἶναι καὶ βαρβαρικούς. Ἐσιδηροφοροῦντό τε γὰρ οἱ Ἕλληνες καὶ τὰς γυναῖκας ἐωνοῦντο παρ' ἀλλήλων, 20 ὅσα τε λοιπὰ τῶν ἀρχαίων ἐστί που νομίμων εὐήθη πάμπαν ἐστίν, [1269 a] οἷον ἐν Κύμῃ περὶ τὰ φονικὰ νόμος ἐστίν, ἂν πλῆθός τι παράσχηται μαρτύρων ὁ διώκων τὸν φόνον τῶν αὑτοῦ συγγενῶν, ἔνοχον εἶναι τῷ φόνῳ τὸν φεύγοντα. 21 Ζητοῦσι δ' ὅλως οὐ τὸ πάτριον ἀλλὰ τἀγαθὸν πάντες· εἰκός τε τοὺς πρώτους, εἴτε γηγενεῖς ἦσαν εἴτ' ἐκ φθορᾶς τινος ἐσώθησαν, ὁμοίους εἶναι καὶ τοὺς τυχόντας καὶ τοὺς ἀνοήτους, ὥσπερ καὶ λέγεται κατὰ τῶν γηγενῶν, ὥστε ἄτοπον τὸ μένειν ἐν τοῖς τούτων δόγμασιν. Πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ τοὺς γεγραμμένους ἐᾶν ἀκινήτους βέλτιον· 22 ὥσπερ γὰρ καὶ περὶ τὰς ἄλλας τέχνας, καὶ τὴν πολιτικὴν τάξιν ἀδύνατον ἀκριβῶς πάντα γραφῆναι· καθόλου γὰρ ἀναγκαῖον γραφῆναι, αἱ δὲ πράξεις περὶ τῶν καθ' ἕκαστόν εἰσιν. Ἐκ μὲν οὖν τούτων φανερὸν ὅτι κινητέοι καὶ τινὲς καὶ ποτὲ τῶν νόμων εἰσίν· ἄλλον δὲ τρόπον ἐπισκοποῦσιν εὐλαβείας ἂν δόξειεν εἶναι πολλῆς. 23 Ὅταν γὰρ ᾖ τὸ μὲν βέλτιον μικρόν, τὸ δ' ἐθίζειν εὐχερῶς λύειν τοὺς νόμους φαῦλον, φανερὸν ὡς ἐατέον ἐνίας ἁμαρτίας καὶ τῶν

32 μικρὸν MP || 36 ὥστε M || 37 δηλονότι || 38 ὁμοίως ἀναγκαῖον P || 39 νόμους om. P || 40 ἐσιδηροφοροῦντό τε M ἐσιδηροφοροῦντο τὲ PR ἐσιδηροφορουντοτὲ Q.

[1269 a] 1 κόμη M *come* Guil. || φονοικὰ pr. m. R corr. ead. m. || 2 αὐτοῦ M || 3 τῷ : τὸν pr. m. M || δὲ MP || 4 ὅλως : ὅμως H || τοῖς πρώτοις Scaliger || 6 ὁμοίως MP || 8 οὐδὲ : οὐ M || 10 γραφῆναι ἀδύνατον M || 11 γράφειν MP || 12 ἐκ — 13 εἰσίν om. P suppl. mg. P¹ || κινητέον pr. m. R (corr. ead. m.) H || 15 μὲν om. M.

quelques erreurs à la fois des législateurs et des gouvernants ; en effet, le bénéfice du changement sera moindre[1] que le dommage résultant de l'habitude de désobéir aux gouvernants. **24** Prendre modèle des autres arts est même trompeur : ce n'est pas la même chose que changer un art ou une loi, car la loi, pour se faire obéir, n'a d'autre force que l'habitude[2] et celle-ci n'apparaît qu'après un long espace de temps, si bien que passer facilement des lois existantes à d'autres lois nouvelles, c'est affaiblir la puissance de la loi. **25** De plus, même s'il y a des lois à changer, faudra-t-il ou non les changer toutes et dans tout genre de constitution ? Et encore, sera-ce l'affaire du premier venu ou de certaines personnes[3] ? Car la différence est grande. Laissons donc pour l'instant l'examen de ces questions. On en traitera en d'autres occasions.

La constitution de Sparte. Erreurs sociales : le servage.

IX **1** Au sujet de la constitution[4] des Lacédémoniens et de celle de Crète, et aussi de presque toutes les autres constitutions, il y a deux questions à examiner : la première, si telle disposition législative est bien ou mal orientée vers le meilleur système constitutionnel, la seconde, s'il n'y a rien de contraire au principe de base et au caractère de la constitution, telle qu'ils la proposent.

2 Qu'il faille, pour qu'un État soit bien gouverné, qu'on y soit libéré des tâches contraignantes[5], on l'accorde généralement ; mais le moyen d'assurer ce loisir n'est pas facile à trouver. En Thessalie[6], le corps des Pénestes s'est souvent soulevé contre les Thessaliens, comme les Hilotes contre les Laconiens (car ils épient sans cesse les infortunes de leurs maîtres). **3** Chez les Crétois, il n'est encore jamais rien arrivé de pareil. La raison en est peut-être que les cités voisines, quoique en guerre les unes contre les autres, ne s'allient jamais avec les révoltés : ce n'est pas leur intérêt, puisqu'ils ont eux-mêmes des populations sujettes (*Périèques*)[7]. Les Laconiens, au contraire,

1. Cf. *Rhet.*, I, 15, 1375 b 22 et Thucydide, III, 37.
2. L'habitude apparaît comme une sorte de force contraignante, cf. *Pol.*, III, 15, 1286 b 29 ; pour l'idée, cf. *Pol.*, V, 9, 1310 a 14 suiv. *Espace de temps*. Cf. *Rhet.*, I, 10, 1369 b 6.

νομοθετῶν καὶ τῶν ἀρχόντων· οὐ γὰρ τοσοῦτον ὠφελήσεται κινήσας, ὅσον βλαβήσεται τοῖς ἄρχουσιν ἀπειθεῖν ἐθισθείς. 24 Ψεῦδος δὲ καὶ τὸ παράδειγμα τὸ περὶ τῶν τεχνῶν· οὐ γὰρ ὅμοιον τὸ κινεῖν τέχνην καὶ νόμον, ὁ γὰρ νόμος ἰσχὺν οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἔθος, τοῦτο δ' οὐ γίνεται εἰ μὴ διὰ χρόνου πλῆθος, ὥστε τὸ ῥᾳδίως μεταβάλλειν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων νόμων εἰς ἑτέρους νόμους καινοὺς ἀσθενῆ ποιεῖν ἐστι τὴν τοῦ νόμου δύναμιν. 25 Ἔτι δ' εἰ καὶ κινητέοι, πότερον πάντες καὶ ἐν πάσῃ πολιτείᾳ, ἢ οὔ; καὶ πότερον τῷ τυχόντι ἢ τισίν; ταῦτα γὰρ ἔχει μεγάλην διαφοράν. Διὸ νῦν μὲν ἀφῶμεν ταύτην τὴν σκέψιν, ἄλλων γάρ ἐστι καιρῶν.

IX 1 Περὶ δὲ τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας καὶ τῆς Κρητικῆς, σχεδὸν δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων πολιτειῶν, δύο εἰσὶν αἱ σκέψεις, μία μὲν εἴ τι καλῶς ἢ μὴ καλῶς πρὸς τὴν ἀρίστην νενομοθέτηται τάξιν, ἑτέρα δ' εἴ τι πρὸς τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὸν τρόπον ὑπεναντίως τῆς προκειμένης αὐτοῖς πολιτείας. 2 Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τῇ μελλούσῃ καλῶς πολιτεύεσθαι τὴν τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν σχολήν, ὁμολογούμενόν ἐστιν· τίνα δὲ τρόπον ὑπάρχειν, οὐ ῥᾴδιον λαβεῖν. Ἥ τε γὰρ Θετταλῶν πενεστεία πολλάκις ἐπέθετο τοῖς Θετταλοῖς, ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς Λάκωσιν οἱ εἵλωτες (ὥσπερ γὰρ ἐφεδρεύοντες τοῖς ἀτυχήμασι διατελοῦσιν)· 3 περὶ δὲ τοὺς Κρῆτας οὐδέν πω τοιοῦτον συμβέβηκεν. Ἀἴτιον δ' ἴσως τὸ τὰς γειτνιώ-
[1269 b] σας πόλεις, καίπερ πολεμούσας ἀλλήλαις, μηδεμίαν εἶναι σύμμαχον τοῖς ἀφισταμένοις διὰ τὸ μὴ συμφέρειν καὶ αὐταῖς κεκτημέναις περιοίκους, τοῖς δὲ Λάκωσιν οἱ γειτνιῶν-

17 ὠφελήσεταί MP || 18 τις κινήσας MP *qui mutaverit* Guil. || 19 τῶν om. M || 21 παρὰ : παρὰ QR cum πλὴν superscr. a Q¹R² πλὴν παρὰ H || 23 νόμον QR em. Q² || 24 δὲ MP || 25 καὶ ante κινητέοι om. M Guil. || 27 μέν om. M || 32 ἀρίστην : *virtutis* (ἀρετῆς) Guil. || 33 ὑπεναντίας H <ἢ> ὑπεναντίως Scaliger || αὐτῆς M αὐτῷ P *ipsis* Guil. || 36 ὑπάρχει P || 37 πενεστία MQR (em. Q²R²), *inopes* Guil. || 38 οἱ om. MP.

[1269 b] 1 πολεμούσαις M || μὴ δὲ μίαν M || 2 <ταῖς> καὶ Ross || 3 περὶ οἴκους M *praedia circa domos* Guil.

n'ont eu que des ennemis pour voisins : Argiens[1], Messéniens et Arcadiens. C'est ainsi que les Thessaliens, à l'origine, furent aussi en butte à des révoltes, parce qu'ils étaient encore en guerre avec les peuples limitrophes, Achéens, Perrhèbes et Magnésiens. 4 Il semble même que, sans autre difficulté, le seul fait d'avoir à se soucier de la manière de traiter les serfs[2] soit une tâche pénible ; les laisse-t-on faire, ils deviennent insolents et prétendent aux mêmes droits que leurs maîtres ; mènent-ils une vie misérable, ils conspirent et haïssent. Il est évident qu'on ne trouve pas la meilleure manière[3], quand on connaît de tels déboires avec le corps des Hilotes.

Le dérèglement. La licence des femmes. Les femmes et le gouvernement.

5 En outre, le dérèglement[4] des femmes est à la fois nuisible à l'esprit de la constitution et au bonheur[5] de la cité ; de même que l'homme et la femme sont une partie essentielle[6] de la maison, l'État doit évidemment être considéré aussi comme partagé presque également entre la masse des hommes et celle des femmes, si bien que dans toutes les constitutions où la condition des femmes est mal définie, la moitié de la cité doit être considérée comme sans lois. 6 C'est précisément ce qui est arrivé à Lacédémone : le législateur, voulant donner de l'endurance[7] à toute la cité, a bien suivi cette ligne en ce qui concerne les hommes, mais ne s'en est pas soucié au sujet des femmes ; aussi vivent-elles sans contrainte dans un dérèglement[8] total et dans la mollesse. 7 Le résultat inévitable dans une telle constitution, c'est que la richesse est en honneur, surtout si les hommes se trouvent dominés par les femmes, comme c'est le cas de la plupart des peuples[9] militarisés et belliqueux, à l'exception des Celtes[10] et de quelques autres où les relations entre hommes sont manifestement en honneur. 8 L'auteur primitif[11] du mythe paraît avoir, non sans raison, imaginé l'union d'Arès et d'Aphrodite, car tous les gens de cette espèce sont manifestement enclins soit à l'amour entre hommes, soit à l'amour des femmes. Aussi cette

1. *Argiens* au Nord-Est, Messéniens à l'Ouest, Arcadiens au Nord-Ouest de la Laconie ; Perrhèbes au Nord, Magnètes à l'Est de la Thessalie.

τες ἐχθροὶ πάντες ἦσαν, Ἀργεῖοι καὶ Μεσήνιοι καὶ Ἀρκάδες· ἐπεὶ καὶ τοῖς Θετταλοῖς κατ' ἀρχὰς ἀφίσταντο διὰ τὸ πολεμεῖν ἔτι τοῖς προσχώροις, Ἀχαιοῖς καὶ Περραιβοῖς καὶ Μάγνησιν. 4 Ἔοικε δὲ καὶ εἰ μηδὲν ἕτερον, ἀλλὰ τό γε τῆς ἐπιμελείας ἐργῶδες εἶναι, τίνα δεῖ πρὸς αὐτοὺς ὁμιλῆσαι τρόπον· ἀνιέμενοί τε γὰρ ὑβρίζουσι καὶ τῶν ἴσων ἀξιοῦσιν ἑαυτοὺς τοῖς κυρίοις, καὶ κακοπαθῶς ζῶντες ἐπιβουλεύουσι καὶ μισοῦσιν. Δῆλον οὖν ὡς οὐκ ἐξευρίσκουσι τὸν βέλτιστον τρόπον οἷς τοῦτο συμβαίνει περὶ τὴν εἱλωτείαν. 5 Ἔτι δ' ἡ περὶ τὰς γυναῖκας ἄνεσις καὶ πρὸς τὴν προαίρεσιν τῆς πολιτείας βλαβερὰ καὶ πρὸς εὐδαιμονίαν πόλεως· ὥσπερ γὰρ οἰκίας μέρος ἀνὴρ καὶ γυνή, δῆλον ὅτι καὶ πόλιν ἐγγὺς τοῦ δίχα διῃρῆσθαι δεῖ νομίζειν εἴς τε τὸ τῶν ἀνδρῶν πλῆθος καὶ τὸ τῶν γυναικῶν, ὥστ' ἐν ὅσαις πολιτείαις φαύλως ἔχει τὸ περὶ τὰς γυναῖκας, τὸ ἥμισυ τῆς πόλεως εἶναι δεῖ νομίζειν ἀνομοθέτητον. 6 Ὅπερ ἐκεῖ συμβέβηκεν· ὅλην γὰρ τὴν πόλιν ὁ νομοθέτης εἶναι βουλόμενος καρτερικήν, κατὰ μὲν τοὺς ἄνδρας φανερός ἐστι τοιοῦτος ὤν, ἐπι δὲ τῶν γυναικῶν ἐξημέληκεν· ζῶσι γὰρ ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς. 7 Ὥστ' ἀναγκαῖον ἐν τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ τιμᾶσθαι τὸν πλοῦτον, ἄλλως τε κἂν τύχωσι γυναικοκρατούμενοι, καθάπερ τὰ πολλὰ τῶν στρατιωτικῶν καὶ πολεμικῶν γενῶν, ἔξω Κελτῶν ἢ κἂν εἴ τινες ἕτεροι φανερῶς τετιμήκασι τὴν πρὸς τοὺς ἄρρενας συνουσίαν. 8 Ἔοικε γὰρ ὁ μυθολογήσας πρῶτος οὐκ ἀλόγως συζεῦξαι τὸν Ἄρη πρὸς τὴν Ἀφροδίτην· ἢ γὰρ πρὸς τὴν τῶν ἀρρένων ὁμιλίαν ἢ πρὸς τὴν τῶν γυναικῶν φαίνονται κατακώχιμοι πάντες

5 ἀφίστανται H || 6 περαιβοῖς MP || 10 κακοπαθῶς ζῶντες : κακοπαθοῦντες P (corr. γρ. mg. P[1]) || 12 εἰλωτείαν M || δὲ MP || 13 περὶ : πρὸς MP || 14 εὐδαιμονίαν : εὐνομίαν mg. P[2] superscr. Q[1]R[2] || 15 οἰκείας pr. m. M || δηλονότι M δῆλον ότι P || 16 διηρεῖσθαι M || εἴς τε : ὥστε M *ut ad* Guil. || 17 τὸ om. P (suppl. P[1]) || ὥστε MP || όσαις R (corr. R[2]) || 19 νομίζειν εἶναι δεῖ M Guil. || 21 φανερός ἐστι τοιοῦτος ὤν : τοιοῦτός ἐστιν MP || 22 πᾶσαν M || 23 ὥστε MP || 24 τύχωσι καὶ M τυγχάνωσι H superscr. Q[1]R[2] *si existant* Guil. || 26 φανερῶς om. MP add. mg. P[2] || 28 πρώτως MP || ἄρην MP || 30 κατοκώχιμοι Ross.

dernière forme[1] d'amour était-elle courante chez les Laconiens et beaucoup d'affaires, au temps de leur hégémonie[2], étaient-elles traitées par les femmes. **9** Au reste, quelle différence y a-t-il que les femmes gouvernent ou que les gouvernants soient gouvernés par les femmes ? Le résultat est identique. Alors que l'audace ne sert à rien dans la vie courante et n'a d'emploi, s'il en a un vraiment, qu'en temps de guerre, les femmes, même en ce domaine, ont fait aux Laconiens le plus grand tort. **10** Elles le montrèrent bien lors de l'invasion thébaine[3] : parfaitement inutiles comme dans les autres États, elles causèrent plus de trouble que les ennemis. Ce dérèglement des femmes semble avoir eu, à l'origine, une bonne raison[4] de s'introduire chez les Laconiens : **11** par suite des expéditions militaires, les hommes restaient longtemps loin de leurs pays, guerroyant contre les Argiens, et ensuite contre les Arcadiens et les Messéniens ; les loisirs revenus, ils étaient prêts par leur vie militaire (qui comporte bien des formes de vertu) à se mettre à la disposition du législateur ; les femmes, au contraire, Lycurgue, dit-on, essaya de les soumettre aux lois, mais, comme elles lui résistaient, il dut y renoncer. **12** Telles sont donc les causes[5] de ce qui s'est produit, et aussi, évidemment, de cet échec de la constitution. Toutefois nous n'examinerons pas ici ce qui peut ou non être excusé, mais ce qui est normal ou anormal.

Inégale répartition de la propriété. Filles épiclères.

13 Les erreurs au sujet de la condition des femmes, comme on l'a déjà dit[6], semblent non seulement entraîner une certaine « indécence » de la constitution en elle-même, mais aussi favoriser en quelque façon l'amour de l'argent[7]. En effet, après les critiques qu'on vient de faire, on pourrait blâmer les mesures concernant l'inégalité de la propriété : **14** les uns en sont venus à posséder une fortune excessivement grande, tandis que d'autres n'en ont qu'une très petite ; aussi la terre est-elle passée entre quelques mains. La faute[8] en est là encore à de mau-

1. Cf. Plutarque, *Agis*, 7 et *Lycurgue*, 14.
2. Aristote se réfère sans doute à la période comprise entre la fin de la guerre du Péloponèse et la bataille de Leuctres (403-371) ; peut-être désire-t-il que sa critique s'applique à cette période où le triomphe apparent de Sparte était le plus grand.

οἱ τοιοῦτοι. Διὸ παρὰ τοῖς Λάκωσι τοῦθ' ὑπῆρχεν καὶ πολλὰ διῳκεῖτο ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτῶν. **9** Καίτοι τί διαφέρει γυναῖκας ἄρχειν ἢ τοὺς ἄρχοντας ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἄρχεσθαι; ταὐτὸ γὰρ συμβαίνει. Χρησίμου δ' οὔσης τῆς θρασύτητος πρὸς οὐδὲν τῶν ἐγκυκλίων, ἀλλ' εἴπερ, πρὸς τὸν πόλεμον, βλαβερώταται καὶ πρὸς ταῦθ' αἱ τῶν Λακώνων ἦσαν. **10** Ἐδήλωσαν δ' ἐπὶ τῆς Θηβαίων ἐμβολῆς· χρήσιμοι μὲν γὰρ οὐδὲν ἦσαν, ὥσπερ ἐν ἑτέραις πόλεσιν, θόρυβον δὲ παρεῖχον πλείω τῶν πολεμίων. Ἐξ ἀρχῆς μὲν οὖν ἔοικε συμβεβηκέναι τοῖς Λάκωσιν εὐλόγως ἡ τῶν γυ-
[1270 a] ναικῶν ἄνεσις· **11** ἔξω γὰρ τῆς οἰκείας διὰ τὰς στρατείας ἀπεξενοῦντο πολὺν χρόνον, πολεμοῦντες τόν τε πρὸς Ἀργείους πόλεμον καὶ πάλιν τὸν πρὸς Ἀρκάδας καὶ Μεσηνίους· σχολάσαντες δὲ αὐτοὺς μὲν παρεῖχον τῷ νομοθέτῃ προωδοπεποιημένους διὰ τὸν στρατιωτικὸν βίον (πολλὰ γὰρ ἔχει μέρη τῆς ἀρετῆς), τὰς δὲ γυναῖκάς φασι μὲν ἄγειν ἐπιχειρῆσαι τὸν Λυκοῦργον ὑπὸ τοὺς νόμους, ὡς δ' ἀντέκρουον, ἀποστῆναι πάλιν. **12** Αἰτίαι μὲν οὖν εἰσιν αὗται τῶν γενομένων, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ταύτης τῆς ἁμαρτίας· ἀλλ' ἡμεῖς οὐ τοῦτο σκοποῦμεν, τίνι δεῖ συγγνώμην ἔχειν ἢ μὴ ἔχειν, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὀρθῶς καὶ μὴ ὀρθῶς. **13** Τὰ δὲ περὶ τὰς γυναῖκας ἔχοντα μὴ καλῶς ἔοικεν, ὥσπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον, οὐ μόνον ἀπρέπειάν τινα ποιεῖν τῆς πολιτείας αὐτῆς καθ' αὑτήν, ἀλλὰ συμβάλλεσθαί τι πρὸς τὴν φιλοχρηματίαν. Μετὰ γὰρ τὰ νῦν ῥηθέντα τοῖς περὶ τὴν ἀνωμαλίαν τῆς κτήσεως ἐπιτιμήσειεν ἄν τις· **14** τοῖς μὲν γὰρ αὐτῶν συμβέβηκε κεκτῆσθαι πολλὴν λίαν οὐσίαν, τοῖς δὲ πάμπαν μικράν· διόπερ εἰς ὀλίγους ἧκεν ἡ χώρα. Τοῦτο δὲ καὶ διὰ τῶν νόμων τέτακται φαύλως· ὠνεῖσθαι μὲν γὰρ ἢ

32 διώκητο MP || 37 τῶν ante θηβαίων add. MH.
[1270 a] 1 τῆς οἰκείας om. MP suppl. mg. P² || 3 τὸν πρὸς in ras. R || 4 αὐτοὺς MH || 6 μὲν om. P || 7 ὑπὸ H Corai : ἐπὶ codd. || 8 αἴτιαι M || γινομένων MP γενωμένων ut vid. pr. m. R (o in ras.) || 12 ἔοικεν om. M et Guil. || 13 αὐτὴν MQRH || 17 οὐσίαν κεκτῆσθαι M || λιάν om. MP || τοῖς : τὸν M τῶν P || 18 ἧκεν M || 19 τὸν νόμον M || μὲν om. P suppl. P¹.

vaises dispositions des lois ; le législateur a désapprouvé qu'on achète ou vende[1] sa terre, et il a eu raison ; mais il a permis à qui le veut de la donner ou de la léguer ; or, d'une manière ou de l'autre, le résultat est nécessairement le même. **15** Les deux cinquièmes environ de tout le pays appartiennent aux femmes, parce qu'il y a beaucoup d'héritières uniques (*épiclères*)[2] et parce qu'on donne des dots considérables. Or il eût mieux valu supprimer les dots ou n'en permettre que de faibles ou tout au plus modiques ; mais en fait, on peut marier à qui l'on veut son unique héritière[3], et, si l'on meurt intestat, le tuteur chargé de la succession peut la marier à qui il désire. **16** C'est pourquoi, dans ce pays[4] capable de nourrir quinze cents cavaliers et trente mille hoplites, on ne comptait même pas mille combattants.

Le problème démographique.

Les faits eux-mêmes ont rendu évident le vice[5] d'un tel système ; la cité, en effet, n'a pas pu supporter une seule défaite et elle a péri par disette d'hommes (*oliganthropie*)[6]. **17** On dit[7] que, sous les premiers rois, on avait coutume d'accorder la citoyenneté à des étrangers, si bien qu'à cette époque il n'y avait pas de disette d'hommes malgré de longues périodes de guerre ; les Spartiates furent même à un moment, dit-on, jusqu'à dix mille[8] citoyens. Cependant, que cela soit vrai ou faux, mieux vaut que la cité abonde en hommes, grâce à une égale répartition de la propriété. **18** Mais la loi sur la procréation s'oppose à une telle réforme[9]. Le législateur, voulant accroître le plus possible le nombre des Spartiates, pousse les citoyens à avoir le plus d'enfants possible ; en effet, ils ont une loi qui exempte le père de trois enfants du service militaire[10] et celui de quatre de toute imposition. **19** Or il est évident que, si le nombre s'accroît, mais que la terre reste partagée de

1. Aristote ne dit rien du lot primitif. Polybe (VI, 45-46) suppose non seulement que la terre avait été à l'origine également répartie entre les citoyens, mais aussi que cette égalité de propriété foncière était renforcée par la loi ; il pense en outre que la constitution lacédémonienne décourageait avec succès toute velléité de gagner de l'argent. On était partagé en Grèce sur les causes du déclin de Sparte, les uns (Ps.-Xén., *Rep. Laced.*, 14 ; Ps.-Plutarque, *Inst. Lacéd.*, 42) l'attribuaient à l'abandon des lois de Lycurgue ; Aristote au contraire l'attribuait à des erreurs dans la législation (*Pol.*, VII, 14, 1333 b 23).

πωλεῖν τὴν ὑπάρχουσαν ἐποίησεν οὐ καλόν, ὀρθῶς ποιήσας, διδόναι δὲ καὶ καταλείπειν ἐξουσίαν ἔδωκε τοῖς βουλομένοις· καίτοι ταὐτὸ συμβαίνειν ἀναγκαῖον ἐκείνως τε καὶ οὕτως. **15** Ἔστι δὲ καὶ τῶν γυναικῶν σχεδὸν τῆς πάσης χώρας τῶν πέντε μερῶν τὰ δύο, τῶν τ' ἐπικλήρων πολλῶν γινομένων, καὶ διὰ τὸ προῖκας διδόναι μεγάλας. Καίτοι βέλτιον ἦν μηδεμίαν ἢ ὀλίγην ἢ καὶ μετρίαν τετάχθαι· νῦν δ' ἔξεστι δοῦναί τε τὴν ἐπίκληρον ὅτῳ ἂν βούληται· κἂν ἀποθάνῃ μὴ διαθέμενος, ὃν ἂν καταλίπῃ κληρονόμον, οὗτος ᾧ ἂν θέλῃ δίδωσιν· **16** τοιγαροῦν δυναμένης τῆς χώρας χιλίους ἱππεῖς τρέφειν καὶ πεντακοσίους καὶ ὁπλίτας τρισμυρίους, οὐδὲ χίλιοι τὸ πλῆθος ἦσαν. Γέγονε δὲ διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν δῆλον ὅτι φαύλως αὐτοῖς εἶχε τὰ περὶ τὴν τάξιν ταύτην· μίαν γὰρ πληγὴν οὐχ ὑπήνεγκεν ἡ πόλις, ἀλλ' ἀπώλετο διὰ τὴν ὀλιγανθρωπίαν. **17** Λέγουσι δ' ὡς ἐπὶ μὲν τῶν προτέρων βασιλέων μετεδίδοσαν τῆς πολιτείας, ὥστ' οὐ γίνεσθαι τότε ὀλιγανθρωπίαν, πολεμούντων πολὺν χρόνον· καί φασιν εἶναί ποτε τοῖς Σπαρτιάταις καὶ μυρίους· οὐ μὴν ἀλλ' εἴτ' ἐστὶν ἀληθῆ ταῦτα εἴτε μή, βέλτιον τὸ διὰ τῆς κτήσεως ὡμαλισμένης πληθύειν ἀνδρῶν τὴν πόλιν. **18** Ὑπεναντίος δὲ καὶ ὁ περὶ τὴν τεκνοποιίαν νόμος πρὸς ταύτην τὴν διόρθω-
[1270 b] σιν. Βουλόμενος γὰρ ὁ νομοθέτης ὡς πλείστους εἶναι τοὺς Σπαρτιάτας, προάγεται τοὺς πολίτας ὅτι πλείστους ποιεῖσθαι παῖδας· ἔστι γὰρ αὐτοῖς νόμος τὸν μὲν γεννήσαντα τρεῖς υἱοὺς ἄφρουρον εἶναι, τὸν δὲ τέτταρας ἀτελῆ πάντων· **19** καίτοι φανερὸν ὅτι πολλῶν γινομένων, τῆς δὲ χώρας οὕτω διῃρη-

1270 a 34 λέγουσι Ephor., fragm. 18 (ap. Strab. VIII. 364).

20 οὐχ ἐποίησεν (ἐποίει M) add. MP del. P[1] || 21 καταλιπεῖν MP || 22 ταὐτό : τοῦτο QRH || 23 καὶ om. MPH || σχεδὸν post χώρας M || 24 πέντε : πάντων ut vid. pr. m. R corr. ead. m., om. M || 25 ἦν om. MP || 26 μὴ δὲ μίαν M || ἢ ante καὶ om. MP || ante νῦν lac. conj. Buecheler || 27 τε om. MP || 29 ἐθέλῃ P || 30 τρισχιλιούς mg. P || 34 δὲ M || μὲν om. MP || 35 ὥστε M || 37 ποτε om. H || τοὺς Σπαρτιάτας Thom. Alb. || 39 ὡμαλισμένης R corr. R[2] || 40 τήν τε τεκνοποιίαν P.

[1270 b] 1 πλείστους (item 2) *plures* (πλείους) Guil. || 2 τοὺς πολίτας om. MP.

la même manière, il y aura inévitablement beaucoup de pauvres.

Erreurs politiques. L'Éphorat.

D'autre part, la législation sur l'Éphorat[1] est, elle aussi, défectueuse. C'est cette magistrature qui, chez eux, détient les plus grands pouvoirs et cependant elle se recrute entièrement dans le peuple[2] ; c'est pourquoi fréquemment accèdent à cette charge des hommes très pauvres que leurs indigence rendait corruptibles. **20** Ils l'ont montré souvent autrefois et de nos jours encore dans les affaires d'Andros[3], où certains Éphores, corrompus par l'argent, ruinèrent, autant qu'il dépendait d'eux, l'État tout entier. Devant leur autorité excessive et presque tyrannique[4], les rois eux-mêmes étaient contraints d'agir en démagogues ; si bien que, par là aussi, la constitution eut à souffrir : l'aristocratie fit place à la démocratie.

21 Il est vrai que cette autorité consolide le régime ; car le peuple se tient tranquille du fait qu'il a part à la magistrature suprême et ce résultat, œuvre du législateur[5] ou effet du hasard, arrange bien les affaires. **22** La sauvegarde du régime exige que toutes les fractions[6] de l'État désirent elles-mêmes[7] son existence et sa durée. Or, il en est ainsi des rois, à cause de l'honneur dont ils jouissent, de l'élite[8] à cause de la Gérousia (puisque cette charge est la récompense[9] de la vertu), du peuple à cause de l'Éphorat (car tous peuvent y accéder). **23** Il fallait sans doute que tous fussent éligibles à cette charge, mais non pas élus selon le mode actuel, qui est trop puéril[10]. De plus, les Éphores décident souverainement d'affaires importantes, bien qu'ils soient les premiers venus ; aussi vaudrait-il mieux qu'ils décident, non de leur propre chef, mais conformément à des règles écrites et aux lois. **24** Enfin la manière de vivre des Éphores n'est pas non plus en accord avec l'esprit

1. Ce sujet suit naturellement : puisqu'il y a beaucoup de pauvres parmi les citoyens et que tous sont éligibles à l'éphorat, la corruption des éphores est la conséquence de l'inégale répartition de la propriété. Sur ce sujet, cf. G. Glotz, *H. Gr.*, I, 365 suiv. Comme le note Barker, un certain nombre de penseurs modernes, de Calvin à Althusius et à Fichte, se sont faits les défenseurs d'une imitation de l'Éphorat de Sparte sous la forme d'une cour suprême ou d'un Conseil suprême contrôlant souverainement toutes les activités de l'État (v. p. CLXXIX).

μένης, ἀναγκαῖον πολλοὺς γίνεσθαι πένητας. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ περὶ τὴν ἐφορείαν ἔχει φαύλως. Ἡ γὰρ ἀρχὴ κυρία μὲν αὐτὴ τῶν μεγίστων αὐτοῖς ἐστιν, γίνονται δ' ἐκ τοῦ δήμου πάντες, ὥστε πολλάκις ἐμπίπτουσιν ἄνθρωποι σφόδρα πένητες εἰς τὸ ἀρχεῖον, οἳ διὰ τὴν ἀπορίαν ὤνιοι ἦσαν. 20 Ἐδήλωσαν δὲ πολλάκις μὲν καὶ πρότερον, καὶ νῦν δὲ ἐν τοῖς Ἀνδρίοις· διαφθαρέντες γὰρ ἀργυρίῳ τινές, ὅσον ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅλην τὴν πόλιν ἀπώλεσαν. Καὶ διὰ τὸ τὴν ἀρχὴν εἶναι λίαν μεγάλην καὶ ἰσοτύραννον δημαγωγεῖν αὐτοὺς ἠναγκάζοντο καὶ οἱ βασιλεῖς, ὥστε καὶ ταύτῃ συνεπιβλάπτεσθαι τὴν πολιτείαν· δημοκρατία γὰρ ἐξ ἀριστοκρατίας συνέβαινεν. 21 Συνέχει μὲν οὖν τὴν πολιτείαν τὸ ἀρχεῖον τοῦτο· ἡσυχάζει γὰρ ὁ δῆμος διὰ τὸ μετέχειν τῆς μεγίστης ἀρχῆς, ὥστ' εἴτε διὰ τὸν νομοθέτην εἴτε διὰ τύχην τοῦτο συμπέπτωκεν, συμφερόντως ἔχει τοῖς πράγμασιν. 22 Δεῖ γὰρ τὴν πολιτείαν τὴν μέλλουσαν σῴζεσθαι πάντα βούλεσθαι τὰ μέρη τῆς πόλεως εἶναι καὶ διαμένειν αὐτά· οἱ μὲν οὖν βασιλεῖς διὰ τὴν αὐτῶν τιμὴν οὕτως ἔχουσιν, οἱ δὲ καλοὶ κἀγαθοὶ διὰ τὴν γερουσίαν (ἆθλον γὰρ ἡ ἀρχὴ αὕτη τῆς ἀρετῆς ἐστιν), ὁ δὲ δῆμος διὰ τὴν ἐφορείαν (καθίσταται γὰρ ἐξ ἁπάντων)· 23 ἀλλ' αἱρετὴν ἔδει τὴν ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἐξ ἁπάντων μέν, μὴ τὸν τρόπον δὲ τοῦτον ὃν νῦν· παιδαριώδης γάρ ἐστι λίαν. Ἔτι δὲ καὶ κρίσεών εἰσι μεγάλων κύριοι, ὄντες οἱ τυχόντες· διόπερ οὐκ αὐτογνώμονας βέλτιον κρίνειν ἀλλὰ κατὰ γράμματα καὶ τοὺς νόμους. 24 Ἔστι δὲ καὶ ἡ δίαιτα τῶν ἐφόρων οὐχ ὁμολογουμένη τῷ βουλήματι τῆς πόλεως· αὐτὴ μὲν γὰρ ἀνειμένη λίαν

7 ἐφορίαν MR (corr. R²) H || 8 αὐτὴ om. M Guil. || τῶν om. P || αὐτοῖς : αὐτῆς M *ipsius* Guil. || ἐστίν om. MP || δὲ M || 9 πάντες : παντός Sauppe || 10 πένητας M || οἳ : οἷον οἱ M || 11 δὲ² : δ' MP || 12 Ἀνδρίοις Thom. Ar. ἀνδρίοις (ἀνδρείοις R) QR² γρ. mg. P² ἀντρείοις M ἀνρείοις P cum δ superscr. in ras. ἀνρίοις H cum δ superscr. ead. m., *antriis* Guil. || γὰρ om. M || 14 μεγάλην λίαν pr. m. M || 16 ἀριστοκρατείας QR || 17 ἀνέβαινε M || 19 τὴν τύχην add. MP || 22 αὐτὰ H : ταυτά P ταὐτά cett. κατὰ ταὐτά Bern. || 23 αὐτῶν MQH *ipsorum* Guil. || 26 ἔδει : ἤδη MP || 27 εἶναι : εἶ R corr. R² || 29 μεγάλων εἰσὶ MP || 31 καὶ om. Q suppl. Q² || 32 τῆς πόλεως : κατὰ τῆς πόλεως H τῆς πολιτείας Scaliger || αὕτη MPH.

de la cité ; elle est, en effet, trop relâchée, tandis que celle des autres citoyens tombe plutôt dans un excès d'austérité, de sorte qu'ils ne peuvent plus y tenir et que s'évadant furtivement de la loi, ils jouissent[1] des plaisirs du corps.

Le Conseil des Anciens **(Gérousia).**

La législation sur le Conseil des Anciens (*Gérontes*) est à Sparte également mauvaise. **25** S'il s'agissait d'hommes probes[2] et suffisamment formés par leur éducation aux vertus humaines, on pourrait sans doute dire que cette institution est utile à la cité ; — pourtant le seul fait de laisser des hommes, leur vie durant, maîtres de décisions importantes, est contestable, car il y a une vieillesse[3] de l'esprit comme du corps — ; mais avec une méthode d'éducation telle que le législateur lui-même ne peut se fier à eux comme à des hommes vertueux, cela n'est pas sans danger. **26** De plus, il est notoire[4] que des hommes revêtus de cette charge sont souvent accessibles à la corruption et à la faveur dans les affaires publiques ; aussi vaudrait-il mieux qu'ils ne soient pas irresponsables ; or ils le sont actuellemet. On pourrait admettre que le corps des Éphores demande des comptes à tous les magistrats, mais ce serait accorder un privilège excessif à l'Éphorat ; d'ailleurs, ce n'est pas de cette manière, à notre avis, qu'on devrait rendre des comptes.

27 En outre, la manière dont s'opère l'élection des Gérontes dans la sélection finale est puérile[5] et il n'est pas normal que celui qui sera jugé digne d'une charge la sollicite en personne ; celui qui mérite une charge doit l'exercer[6], qu'il le veuille ou non. **28** Ici, au contraire, le législateur agit manifestement avec la même intention que pour le reste de la constitution : voulant encourager l'ambition des citoyens, il a adopté ce procédé[7] pour l'élection des Gérontes ; personne, en effet, ne solliciterait cette charge, s'il n'avait de l'ambition. Or, la plupart des crimes volontaires[8] parmi les hommes ont sans doute pour cause l'ambition et la cupidité.

La royauté.

29 Quant à la royauté[9], la question de savoir s'il vaut mieux pour les cités qu'elle existe ou non sera examinée ailleurs[10]. En tout cas,

ἐστίν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μᾶλλον ὑπερβάλλει ἐπὶ τὸ σκληρόν, ὥστε μὴ δύνασθαι καρτερεῖν ἀλλὰ λάθρᾳ τὸν νόμον ἀποδιδράσκοντας ἀπολαύειν τῶν σωματικῶν ἡδονῶν. Ἔχει δὲ καὶ τὰ περὶ τὴν τῶν γερόντων ἀρχὴν οὐ καλῶς αὐτοῖς· **25** ἐπιεικῶν μὲν γὰρ ὄντων καὶ πεπαιδευμένων ἱκανῶς πρὸς ἀνδραγαθίαν τάχ' ἂν εἴπειέ τις συμφέρειν τῇ πόλει, καίτοι τό γε διὰ βίου κυρίους εἶναι κρίσεων μεγάλων ἀμφισβητήσιμον, ἔστι γάρ, ὥσπερ καὶ σώματος, καὶ διανοίας [1271 a] γῆρας· τὸν τρόπον δὲ τοῦτον πεπαιδευμένων ὥστε καὶ τὸν νομοθέτην αὐτὸν ἀπιστεῖν ὡς οὐκ ἀγαθοῖς ἀνδράσιν, οὐκ ἀσφαλές. **26** Φαίνονται δὲ καὶ καταδωροδοκούμενοι καὶ καταχαριζόμενοι πολλά τῶν κοινῶν οἱ κεκοινωνηκότες τῆς ἀρχῆς ταύτης· διόπερ βέλτιον αὐτοὺς μὴ ἀνευθύνους εἶναι, νῦν δ' εἰσίν. Δόξειε δ' ἂν ἡ τῶν ἐφόρων ἀρχὴ πάσας εὐθύνειν τὰς ἀρχάς, τοῦτο δὲ τῇ ἐφορείᾳ μέγα λίαν τὸ δῶρον, καὶ τὸν τρόπον οὐ τοῦτον λέγομεν διδόναι δεῖν τὰς εὐθύνας. **27** Ἔτι δὲ καὶ τὴν αἵρεσιν ἣν ποιοῦνται τῶν γερόντων, κατά τε τὴν κρίσιν ἐστὶ παιδαριώδης, καὶ τὸ αὐτὸν αἰτεῖσθαι τὸν ἀξιωθησόμενον τῆς ἀρχῆς οὐκ ὀρθῶς ἔχει· δεῖ γὰρ καὶ βουλόμενον καὶ μὴ βουλόμενον ἄρχειν τὸν ἄξιον τῆς ἀρχῆς. **28** Νῦν δ' ὅπερ καὶ περὶ τὴν ἄλλην πολιτείαν ὁ νομοθέτης φαίνεται ποιῶν· φιλοτίμους γὰρ κατασκευάζων τοὺς πολίτας τούτῳ κέχρηται πρὸς τὴν αἵρεσιν τῶν γερόντων· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἄρχειν αἰτήσαιτο μὴ φιλότιμος ὤν· καίτοι τῶν γ' ἀδικημάτων τῶν ἑκουσίων τὰ πλεῖστα συμβαίνει σχεδὸν διὰ φιλοτιμίαν καὶ διὰ φιλοχρηματίαν τοῖς ἀνθρώποις. **29** Περὶ δὲ βασιλείας, εἰ μὲν μὴ βέλτιόν ἐστιν ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν ἢ βέλτιον, ἄλλος ἔστω λόγος· ἀλλὰ μὴν βέλτιόν

33 μᾶλλον : λίαν M || 36 τὴν om. M || 38 τάχα MP || εἴπειέ Q (έ eras.) : εἴπῃ M εἴποι P εἴποιε R corr. R².
[1271 a] 6 δόξειεν M || δ' ἂν om. M || 7 ἐφορία pr. m. M || 9 καὶ κατά add. Q || 14 κατασκευάζει P || 15 τούτοις P²QR || 16 ἂν om. MP || 17 τῶν om. QRH || ἀκουσίων pr. m. R corr. ead. m. || 18 διὰ om. M Guil. || ἀνθρώπους pr. m. R corr. ead. m. || 19 μὴ (in ras. R) om. et 20 μὴ βέλτιον MP || 20 *sed et si melius* (ἀλλὰ κἂν βέλτιον ?) Guil.

il vaut mieux que les rois ne soient pas désignés comme ici[1], mais compte tenu de la manière de vivre de chacun. 30 Il est clair que le législateur ne se croit pas, lui non plus, capable de les rendre *parfaits* ; en tout cas, il s'en défie comme s'ils n'étaient pas des gens suffisamment vertueux[2] ; c'est pourquoi on les faisait accompagner en ambassade[3] par leurs adversaires et l'on regardait comme la sauvegarde de l'État la discorde entre les rois.

Questions diverses. Les repas en commun. La navarchie.

Mauvaise elle aussi, la législation sur les repas en commun appelés *phidities*, due à celui qui les institua au début : 31 les frais de ces réunions devraient être plutôt à la charge du Trésor public comme en Crète[4], tandis que chez les Laconiens chacun doit apporter son écot et, comme certains citoyens sont extrêmement pauvres et qu'ils ne peuvent pas supporter cette dépense, le résultat est tout le contraire de l'intention du législateur. 32 Il veut, en effet, que l'organisation des repas en commun soit démocratique, mais de telles dispositions légales la rendent rien moins que démocratique ; il n'est pas facile, en effet, aux citoyens trop pauvres d'y participer ; or c'est leur définition traditionnelle de la citoyenneté, que celui qui ne peut pas fournir cette contribution cesse d'y avoir part. 33 Quant à la loi relative aux amiraux (*navarques*), d'autres l'ont blâmée aussi, et blâmée avec raison, car elle est une cause de dissension[5]. A côté des rois, qui sont généraux à vie, la *navarchie* constitue comme une seconde royauté.

Le militarisme spartiate. Les finances publiques.

34 Il n'y a pas jusqu'au principe de base du législateur auquel on ne puisse faire le reproche que Platon déjà lui a adressé dans les *Lois*[6] : tout le système des lois est orienté vers une partie de la vertu, la valeur guerrière, car c'est elle qui sert à dominer. Et c'est un fait que les Lacédémoniens se sont maintenus, tant qu'ils ont fait la guerre, mais leur décadence commença[7], une fois le pouvoir conquis, faute de savoir jouir du loisir et de s'être jamais exercés à aucune autre disci-

γε μὴ καθάπερ νῦν, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὑτοῦ βίον ἕκαστον κρίνεσθαι τῶν βασιλέων. **30** Ὅτι δ' ὁ νομοθέτης οὐδ' αὐτὸς οἴεται δύνασθαι ποιεῖν καλοὺς κἀγαθούς, δῆλον· ἀπιστεῖ γοῦν ὡς οὐκ οὖσιν ἱκανῶς ἀγαθοῖς ἀνδράσιν· διόπερ ἐξέπεμπον συμπρεσβευτὰς τοὺς ἐχθρούς, καὶ σωτηρίαν ἐνόμιζον τῇ πόλει εἶναι τὸ στασιάζειν τοὺς βασιλεῖς. Οὐ καλῶς δ' οὐδὲ περὶ τὰ συσσίτια τὰ καλούμενα φιδίτια νενομοθέτηται τῷ καταστήσαντι πρῶτον· **31** ἔδει γὰρ ἀπὸ κοινοῦ μᾶλλον εἶναι τὴν σύνοδον, καθάπερ ἐν Κρήτῃ, παρὰ δὲ τοῖς Λάκωσιν ἕκαστον δεῖ φέρειν, καὶ σφόδρα πενήτων ἐνίων ὄντων καὶ τοῦτο τὸ ἀνάλωμα οὐ δυναμένων δαπανᾶν, ὥστε συμβαίνει τοὐναντίον τῷ νομοθέτῃ τῆς προαιρέσεως. **32** Βούλεται μὲν γὰρ δημοκρατικὸν εἶναι τὸ κατασκεύασμα τῶν συσσιτίων, γίνεται δ' ἥκιστα δημοκρατικὸν οὕτω νενομοθετημένον· μετέχειν μὲν γὰρ οὐ ῥᾴδιον τοῖς λίαν πένησιν, ὅρος δὲ τῆς πολιτείας οὗτός ἐστιν αὐτοῖς ὁ πάτριος, τὸν μὴ δυνάμενον τοῦτο τὸ τέλος φέρειν μὴ μετέχειν αὐτῆς. **33** Τῷ δὲ περὶ τοὺς ναυάρχους νόμῳ καὶ ἕτεροί τινες ἐπιτετιμήκασιν, ὀρθῶς ἐπιτιμῶντες, στάσεως γὰρ γίνεται αἴτιος· ἐπὶ γὰρ τοῖς βασιλεῦσιν οὖσι στρατηγοῖς ἀϊδίοις ἡ ναυαρχία σχεδὸν ἑτέρα βασιλεία καθέστηκεν. **34** Καὶ ὧδὶ δὲ τῇ ὑποθέσει τοῦ νομοθέτου ἐπιτι-
[1271 b] μήσειεν ἄν τις, ὅπερ καὶ Πλάτων ἐν τοῖς νόμοις ἐπιτετίμηκεν· πρὸς γὰρ μέρος ἀρετῆς ἡ πᾶσα σύνταξις τῶν νόμων ἐστί, τὴν πολεμικήν, αὕτη γὰρ χρησίμη πρὸς τὸ κρατεῖν· τοιγαροῦν ἐσῴζοντο μὲν πολεμοῦντες, ἀπώλλυντο δὲ ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν μηδὲ ἠσκηκέναι μηδεμίαν

1271 b 1 Πλ. ἐ. τ. νομ. *Leg.* I. 625 a 9-638 b 9 (maxime 630 d 9-631 b 1).

21 καὶ κατὰ add. P || αὑτοῦ : αὐτοῦ Bek. || 22 δὲ MP || 23 δῆλον (λ in ras. R) || 25 εἶναι τῇ πόλει pr. m. P || 26 τὰ περὶ add. pr. m. P || 27 φιλίτια MP (em. P¹) || 28 γὰρ (γ in ras. R) || 31 συμβαίνῃ ut vid. pr. m. M || 36 ἐστιν (ἔστιν M) ante οὗτος MP (em. P¹) || 37 αὐτῶν Q αὐτοῦ R (corr. R²) || ναυάρχας ut vid. M || 39 γίνετ R (corr. R²) || 40 ἀΐδιος QR ἄλλως ἀΐδιος mg. P² || 41 καὶ ὧδὶ : ὡδὶ καὶ ὡδὴ M.

[1271 b] 1 ὅπερ : ὅπως M || 2 ἀρετῆς : αὐτῆς M || 3 αὐτὴ MP || χρισίμη M || 4 ἀπώλλοντο M || 5 ἠσκηκέναι : *ad virtutem exercitari* Guil. || μὴ δὲ μίαν M.

pline, supérieure à celle de la guerre. 35 Une autre erreur non moins grave[1], c'est qu'ils croient que les biens pour lesquels on se bat[2] s'obtiennent par la vertu plutôt que par le vice : sur ce point ils ont raison, mais en mettant ces biens au-dessus de la vertu, ils ont tort.

36 Une autre tare encore chez les Spartiates, c'est l'état des finances publiques. Le Trésor public n'a rien, alors que l'État est contraint de soutenir de grandes guerres et que les impôts rentrent mal ; en effet, comme la majeure partie de la terre appartient aux Spartiates, ils ne vérifient pas mutuellement leurs rentrées d'impôts[3]. 37 Et le législateur a obtenu un résultat contraire à l'intérêt général : il a fait un État sans argent et des particuliers avides d'argent[4].

Au sujet de la constitution de Lacédémone, ce qui a été dit suffit : tels sont les principaux reproches qu'on peut lui adresser.

La constitution de Crète. Données historiques et géographiques.

X 1 La constitution crétoise[5] se rapproche de celle de Sparte : elle ne lui est pas inférieure en quelques points, mais dans son ensemble elle manque de fini. Il semble — et on le dit — que la constitution des Laconiens est sur la plupart des points la copie de celle de Crète ; or les institutions d'autrefois sont pour la plupart moins élaborées que les plus récentes. 2 On dit[6] que Lycurgue, lorsqu'il abandonna la tutelle du roi Charillos pour voyager, passa la plus grande partie de son temps en Crète, à cause de la communauté d'origine[7] des deux peuples : les Lyctiens, en effet, étaient des colons laconiens et ceux qui vinrent comme colons adoptèrent le système de lois qui existait chez les habitants d'alors. 3 Voilà pourquoi maintenant encore les Périèques[8] observent ces mêmes lois, dont le système passe pour avoir été établi à l'origine par Minos.

Il semble que l'île, et par la nature et par sa situation favorable, soit destinée à la domination de la Grèce : elle

1. Cf. *Pol.*, VII, 14, 1333 b 9 et *Eth. Eud.*, VII, 15, 1248 b 37 suiv. A propos de Carthage, Aristote indique une erreur semblable (c. 11, 1273 a 37 suiv.) ; Platon (*Lois*, II, 661 d-662 b) et Isocrate (*Panath.*, 187, 8 ; 228) expriment des idées assez voisines.

ἄσκησιν ἑτέραν κυριωτέραν τῆς πολεμικῆς. 35 Τούτου δὲ ἁμάρτημα οὐκ ἔλαττον· νομίζουσι μὲν γὰρ γίνεσθαι τἀγαθὰ τὰ περιμάχητα δι' ἀρετῆς μᾶλλον ἢ κακίας, καὶ τοῦτο μὲν καλῶς, ὅτι μέντοι ταῦτα κρείττω τῆς ἀρετῆς ὑπολαμβάνουσιν, οὐ καλῶς. 36 Φαύλως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰ κοινὰ χρήματα τοῖς Σπαρτιάταις· οὔτε γὰρ ἐν τῷ κοινῷ τῆς πόλεως ἔστιν οὐδὲν πολέμους μεγάλους ἀναγκαζομένοις πολεμεῖν, εἰσφέρουσί τε κακῶς· διὰ γὰρ τὸ τῶν Σπαρτιατῶν εἶναι τὴν πλείστην γῆν οὐκ ἐξετάζουσιν ἀλλήλων τὰς εἰσφοράς· 37 ἀποβέβηκέ τε τοὐναντίον τῷ νομοθέτῃ τοῦ συμφέροντος· τὴν μὲν γὰρ πόλιν πεποίηκεν ἀχρήματον, τοὺς δ' ἰδιώτας φιλοχρημάτους. Περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· ταῦτα γάρ ἐστιν ἃ μάλιστ' ἄν τις ἐπιτιμήσειεν.

X 1 Ἡ δὲ Κρητικὴ πολιτεία πάρεγγυς μέν ἐστι ταύτης, ἔχει δὲ μικρὰ μὲν οὐ χεῖρον, τὸ δὲ πλεῖον ἧττον γλαφυρῶς. Καὶ γὰρ ἔοικε καὶ λέγεται δὲ τὰ πλεῖστα μεμιμῆσθαι τὴν Κρητικὴν πολιτείαν ἡ τῶν Λακώνων· τὰ δὲ πλεῖστα τῶν ἀρχαίων ἧττον διήρθρωται τῶν νεωτέρων. 2 Φασὶ γὰρ τὸν Λυκοῦργον, ὅτε τὴν ἐπιτροπείαν τὴν Χαρίλλου τοῦ βασιλέως καταλιπὼν ἀπεδήμησεν, τότε τὸν πλεῖστον διατρῖψαι χρόνον περὶ Κρήτην διὰ τὴν συγγένειαν· ἄποικοι γὰρ οἱ Λύκτιοι τῶν Λακώνων ἦσαν, κατέλαβον δ' οἱ πρὸς τὴν ἀποικίαν ἐλθόντες τὴν τάξιν τῶν νόμων ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς τότε κατοικοῦσιν· 3 διὸ καὶ νῦν οἱ περίοικοι τὸν αὐτὸν τρόπον χρῶνται αὐτοῖς, ὡς κατασκευάσαντος Μίνω πρώτου τὴν τάξιν τῶν νόμων. Δοκεῖ δ' ἡ νῆσος καὶ πρὸς τὴν ἀρχὴν τὴν Ἑλληνικὴν πεφυκέναι καὶ κεῖσθαι καλῶς·

1271 b 22 λέγεται cf. Herod. I. 65 ; Ephor., fragm. 64 (ap. Strab. X. 481 sqq.).

6 τούτο P τοῦτο Q em. Q[1] *hoc* Guil. || 7 μὲν om. MH || τἀγαθὰ γίνεσθαι MP || 10 δὲ MP || καὶ τὰ add. M || 12 ἀναγκαζομένους QRH || 17 οὖν om. P suppl. mg. P[1] || τῶν λακεδαιμονίων add. P || 22 δὲ : τε MP γε H *quidem* Guil. || 25 ἐπιτροπίαν pr. m. MPR (corr. R[2]) H || τὴν : τοῦ P || 26 τότε om. MP || διατρίψαι M || 28 λύκτιοι : κρῆτες MP ἄλλως λύκτιοι mg. P[2] || 32 νόσος ut vid. R (corr. R[2]).

commande toute la mer[1] sur les rivages de laquelle sont établis presque tous les Grecs; d'un côté, elle n'est pas loin du Péloponèse, de l'autre, de l'Asie à hauteur du cap Triope et de Rhodes. 4 Ainsi Minos put-il s'assurer l'empire de la mer[2], conquérir certaines îles et coloniser les autres, enfin s'attaquer à la Sicile, où il finit ses jours près de Camicos.

Comparaison avec Sparte : I. Ressemblances.

Le système crétois[3] a quelque analogie avec celui des Laconiens : 5 les Hilotes cultivent[4] la terre pour ceux-ci et les Périèques pour les Crétois ; dans les deux États il y a des repas en commun ; les Laconiens les appelaient autrefois, non pas *phidities*, mais *andries* comme les Crétois, ce qui prouve que cette institution est venue de là. 6 Analogue aussi le système du gouvernement[5] : les Éphores ont le même pouvoir que les magistrats appelés *Cosmes* en Crète, si ce n'est que le nombre des Éphores est de cinq, celui des Cosmes de dix. Les Anciens (*Gérontes*) de Sparte correspondent aux Anciens, que les Crétois appellent le Conseil (*Boulê*) ; auparavant il y avait une royauté[6], mais les Crétois la renversèrent dans la suite et les Cosmes ont maintenant la direction des opérations de guerre ; 7 tous les citoyens prennent part à l'assemblée, dont la compétence se limite à ratifier par son vote les décisions des Anciens et des Cosmes.

II. Les différences. Les repas en commun. Cosmes. Gérontes. Position géographique.

Il est vrai que le régime des repas en commun est meilleur chez les Crétois que chez les Laconiens : à Lacédémone chacun fournit la quote-part imposée par tête, sinon une loi le prive de toute participation à la vie politique, comme on l'a dit auparavant[7] ; 8 en Crète, ils ont un caractère plus communautaire : sur l'ensemble des produits de la

1. La Méditerranée orientale, la mer Égée.
2. Après l'invasion dorienne, la Crète perdit sa flotte et sa suprématie sur mer (Thucydide, I, 4).
3. Non seulement l'organisation du gouvernement (1272 a 4) mais tout le corps des institutions crétoises (cf. c. VIII, 1269 a 9).
4. Sur l'importance de cette séparation entre classes paysanne et militaire, qui était commune aux États de Crète et de Lacédémone ainsi qu'à l'Égypte, voir *Pol.*, VII, 10, 1329 a 40 suiv. Ici et là les repas en commun sont mentionnés en rapport direct avec cette sépa-

πάσῃ γὰρ ἐπίκειται τῇ θαλάσσῃ, σχεδὸν τῶν Ἑλλήνων ἱδρυμένων περὶ τὴν θάλασσαν πάντων· ἀπέχει γὰρ τῇ μὲν τῆς Πελοποννήσου μικρόν, τῇ δὲ τῆς Ἀσίας τοῦ περὶ Τριόπιον τόπου καὶ Ῥόδου. 4 Διὸ καὶ τὴν τῆς θαλάσσης ἀρχὴν κατέσχεν ὁ Μίνως, καὶ τὰς νήσους τὰς μὲν ἐχειρώσατο τὰς δ' ᾤκισεν, τέλος δὲ ἐπιθέμενος τῇ Σικελίᾳ τὸν βίον ἐτελεύτησεν ἐκεῖ περὶ Κάμικόν. Ἔχει δ' ἀνάλογον ἡ Κρητικὴ τάξις πρὸς τὴν Λακωνικήν· 5 γεωργοῦσί τε γὰρ τοῖς μὲν εἵλω-
[1272 a] τες, τοῖς δὲ Κρησὶν οἱ περίοικοι, καὶ συσσίτια παρ' ἀμφοτέροις ἔστιν, καὶ τό γε ἀρχαῖον ἐκάλουν οἱ Λάκωνες οὐ φιδίτια ἀλλὰ ἄνδρια, καθάπερ οἱ Κρῆτες, ᾗ καὶ δῆλον ὅτι ἐκεῖθεν ἐλήλυθεν. 6 Ἔτι δὲ τῆς πολιτείας ἡ τάξις· οἱ μὲν γὰρ ἔφοροι τὴν αὐτὴν ἔχουσι δύναμιν τοῖς ἐν τῇ Κρήτῃ καλουμένοις κόσμοις, πλὴν οἱ μὲν ἔφοροι πέντε τὸν ἀριθμόν, οἱ δὲ κόσμοι δέκα εἰσίν· οἱ δὲ γέροντες τοῖς γέρουσιν, οὓς καλοῦσιν οἱ Κρῆτες βουλήν, ἴσοι· βασιλεία δὲ πρότερον μὲν ἦν, εἶτα κατέλυσαν οἱ Κρῆτες, καὶ τὴν ἡγεμονίαν οἱ κόσμοι τὴν κατὰ πόλεμον ἔχουσιν· 7 ἐκκλησίας δὲ μετέχουσι πάντες, κυρία δ' οὐδενός ἐστιν ἀλλ' ἢ συνεπιψηφίσαι τὰ δόξαντα τοῖς γέρουσι καὶ τοῖς κόσμοις. Τὰ μὲν οὖν τῶν συσσιτίων ἔχει βέλτιον τοῖς Κρησὶν ἢ τοῖς Λάκωσιν· ἐν μὲν γὰρ Λακεδαίμονι κατὰ κεφαλὴν ἕκαστος εἰσφέρει τὸ τεταγμένον, εἰ δὲ μή, μετέχειν νόμος κωλύει τῆς πολιτείας, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον, 8 ἐν δὲ Κρήτῃ κοινοτέρως·

1271 b 34 πάσῃ — 35 πάντων alludit. Theod. Metoch. Miscell. p. 644 Kiessl.

34 ἐπικειτα R (corr. R^2) *supponitur* (ὑπόκειται) Guil. || 35 τῇ μὲν τῆς : τῆς μὲν M Guil. || 36 τῆς — δὲ om. R suppl. mg. R^2 postea eras. || τῇ : τοῦ M || τῆς Ἀσίας om. P suppl. mg. P^2 || τρόπιον pr. m. M || 37 ῥόδον QR || 39 οἴκησε pr. m. M οἴκισε corr. M || 40 Κάμικον Victor. : Κάμινον codd. *Caminum* Guil. *Camerinam* Alb. Ar. Καμικόν mg. $Bas.^1$ || κριτικὴ pr. m. MH || 41 τε om. MP || εἰλῶτες R εἱλῶτες R^2.

[1272 a] 2 φιλίτια MP corr. ut vid. P^2 || 3 ἀντρεῖα M ἀνδρεῖα P ἄλλως ἄνδρια mg. P^2 *andreia* Guil. || ἣ M || δηλονότι M || 5 τὴν — 6 ἔφοροι om. M || 7 εἰσί R || 8 πρότερον : *primo* (πρῶτον) Guil. Thom. || 10 τὴν : οἱ M || 11 ἀλλ' ἤ : ἄλλη QR (em. Q^2) || 14 ἕκαστον Q || τεταγμένου pr. m. R corr. ead. m.

terre et du cheptel appartenant à l'État et sur les redevances payées par les Périèques, la loi fixe une part pour le culte des dieux et les services publics[1] et l'autre pour les repas en commun, de sorte que tous, femmes, enfants et hommes, sont entretenus aux frais de la communauté ; 9 — pour la restriction de consommation qu'il juge utile[2], le législateur a nombre de vues ingénieuses ; pour l'isolement des femmes, afin qu'elles n'aient pas trop d'enfants, il a permis les relations homosexuelles[3] ; est-ce un mal ou un bien, on l'examinera à une autre occasion ; — mais il est évident que l'organisation des repas en commun est meilleure chez les Crétois que chez les Laconiens.

L'institution des Cosmes est encore plus mauvaise que celle des Éphores ; **10** ce que la magistrature des Éphores a de mauvais se retrouve de même chez les Cosmes, puisque les premiers venus peuvent le devenir, mais ce que les Éphores ont d'avantageux pour le régime ne se trouve pas ici. Là, en effet, parce que tous les citoyens sont éligibles, le peuple, participant ainsi à la magistrature suprême, souhaite le maintien de la constitution ; ici, au contraire, les Cosmes sont élus, non pas entre tous les citoyens, mais dans certains familles, et les Anciens seulement parmi ceux qui ont été Cosmes. **11** Au sujet des Anciens (*Gérontes*), on pourrait tenir le même langage que pour ceux de Lacédémone[4] ; en effet, la dispense de reddition de comptes et le pouvoir à vie sont des privilèges trop grands pour leurs mérites ; et il est dangereux de les laisser exercer leur autorité, non d'après des règles écrites, mais selon leur propre jugement. **12** La tranquillité du peuple malgré son exclusion de cette charge n'est pas le signe d'une bonne organisation, car les Cosmes ne peuvent pas tirer profit[5] de leur fonction comme les Éphores : dans leur île, ils sont bien loin des agents de corruption.

13 Pour remédier à ce défaut, les Crétois ont un moyen étrange, qui convient, non à un régime constitutionnel, mais à une oligarchie tyrannique[6]. Souvent, en effet, une conjuration formée de certains de leurs collègues ou de simples particuliers chasse les Cosmes du pouvoir ; les

ration, peut être comme une institution tendant à séparer soldats et paysans (cf. Hérodote, I, 65 où les repas en commun sont inclus parmi les institutions à but militaire) (Newman, II, p. 351.).

ἀπὸ πάντων γὰρ τῶν γινομένων καρπῶν τε καὶ βοσκημάτων ἐκ τῶν δημοσίων καὶ φόρων οὓς φέρουσιν οἱ περίοικοι, τέτακται μέρος τὸ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὰς κοινὰς λειτουργίας, τὸ δὲ τοῖς συσσιτίοις, ὥστ' ἐκ κοινοῦ τρέφεσθαι πάντας, καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας καὶ ἄνδρας· **9** πρὸς δὲ τὴν ὀλιγοσιτίαν ὡς ὠφέλιμον πολλὰ πεφιλοσόφηκεν ὁ νομοθέτης, καί πρὸς τὴν διάζευξιν τῶν γυναικῶν, ἵνα μὴ πολυτεκνῶσι, τὴν πρὸς τοὺς ἄρρενας ποιήσας ὁμιλίαν, περὶ ἧς εἰ φαύλως ἢ μὴ φαύλως, ἕτερος ἔσται τοῦ διασκέψασθαι καιρός· ὅτι δὲ τὰ περὶ τὰ συσσίτια βέλτιον τέτακται τοῖς Κρησὶν ἢ τοῖς Λάκωσι, φανερόν. Τὰ δὲ περὶ τοὺς κόσμους ἔτι χεῖρον τῶν ἐφόρων· **10** ὃ μὲν γὰρ ἔχει κακὸν τὸ τῶν ἐφόρων ἀρχεῖον, ὑπάρχει καὶ τούτοις· γίνονται γὰρ οἱ τυχόντες· ὃ δ' ἐκεῖ συμφέρει πρὸς τὴν πολιτείαν, ἐνταῦθ' οὐκ ἔστιν. Ἐκεῖ μὲν γάρ, διὰ τὸ τὴν αἵρεσιν ἐκ πάντων εἶναι, μετέχων ὁ δῆμος τῆς μεγίστης ἀρχῆς βούλεται μένειν τὴν πολιτείαν· ἐνταῦθα δ' οὐκ ἐξ ἁπάντων αἱροῦνται τοὺς κόσμους ἀλλ' ἐκ τινῶν γενῶν, καὶ τοὺς γέροντας ἐκ τῶν κεκοσμηκότων· **11** περὶ ὧν τοὺς αὐτοὺς ἄν τις εἴπειε λόγους καὶ περὶ τῶν ἐν Λακεδαίμονι γινομένων· τὸ γὰρ ἀνυπεύθυνον καὶ τὸ διὰ βίου μεῖζόν ἐστι γέρας τῆς ἀξίας αὐτοῖς, καὶ τὸ μὴ κατὰ γράμματα ἄρχειν ἀλλ' αὐτογνώμονας ἐπισφαλές. **12** Τὸ δ' ἡσυχάζειν μὴ μετέχοντα τὸν δῆμον οὐδὲν σημεῖον τοῦ τετάχθαι καλῶς· οὐδὲν γὰρ λήμματός τι τοῖς κόσμοις ὥσπερ τοῖς ἐφόροις, πόρρω γ' [1272 b] ἀποικοῦσιν ἐν νήσῳ τῶν διαφθερούντων. **13** Ἣν δὲ ποιοῦνται τῆς ἁμαρτίας ταύτης ἰατρείαν, ἄτοπος καὶ οὐ πολιτικὴ ἀλλὰ δυναστευτική· πολλάκις γὰρ ἐκβάλλουσι συστάντες

18 ἐκ τῶν ante δημοσίων secl. Immisch || ἐκ τῶν ante φόρων add. Congreve || 20 λειτουργείας R corr. R² || 26 ὅτι : ἔτι Q || δὲ : δὴ Lambin || 29 τούτοις : τούτων QRH || 30 δὲ M || 31 ἐνταῦθα MP || 33 δέ M || 35 τῶν : τινων MP ὧν (ut saepe) H || 36 εἴπειεν R (corr. R²) εἴποιε MPH εἴποι Q² || τῶν Bas.³ : ὧν codd. || γινομένων : γερόντων Congreve || 37 γέρας : *senectus* (γῆρας) Guil. || 40 οὐδὲν γὰρ : *neque* (οὐδὲ) *enim* Guil. || 41 λήμματός τι : λῆμμα ἔστι Ross.

[1272 b] 1 διαφερόντων M Guil. || 2 πολιτικὸς M.

Cosmes ont, du reste, la faculté d'abandonner leur charge avant terme. Il vaut mieux s'en remettre à la loi plutôt qu'à la volonté des hommes, car ce n'est pas là une règle sûre. **14** Mais le pire désordre, c'est la suspension de cette magistrature que provoquent souvent les nobles puissants, lorsqu'ils veulent se soustraire à la justice. C'est la preuve que ce système, s'il a quelque chose d'une constitution[1], n'est pas un régime constitutionnel, mais une oligarchie tyrannique. Les nobles ont coutume de diviser en factions le peuple et leurs amis, de susciter comme des monarchies et de provoquer des dissensions et des luttes intestines. **15** En fait, en quoi un tel état de choses diffère-t-il de la disparition temporaire de l'État comme tel et de la rupture de la communauté politique ? Dans cette situation, un État court un risque : ceux qui ont la volonté de l'attaquer en ont aussi le pouvoir.

Mais, comme on l'a déjà dit[2], ce qui sauve la Crète, c'est sa position géographique : l'éloignement a produit l'expulsion des étrangers (*xénèlasie*)[3]. **16** Voilà pourquoi aussi la classe des Périèques reste loyale envers les Crétois, tandis que les Hilotes se révoltent souvent : les Crétois n'ont aucune possession à l'extérieur[4], et ce n'est que récemment[5] qu'une guerre étrangère a atteint l'île, et rendu manifeste la faiblesse de la législation de ce pays.

Au sujet de cette constitution, ce qui a été dit suffit.

La constitution de Carthage. Comparaison avec Sparte.

XI **1** Les Carthaginois[6] passent aussi pour bien gouvernés : supérieure aux autres à beaucoup d'égards, leur constitution est avant tout semblable sur certains points à celle des Laconiens ; en fait ces trois régimes, celui de Crète, celui de Laconie et le troisième, celui des Carthaginois, sont assez voisins l'un de l'autre et fort différents des autres. Nombre d'institutions à Carthage sont bonnes ; **2** et c'est le signe d'une

1. Parce qu'une constitution véritable n'admet pas la prédominance même passagère d'une poignée d'individus puissants (IV, 4, 1292 a 32). La constitution crétoise est plutôt une δυναστεία, parce que tout en ayant normalement des magistrats élus et une assemblée du peuple pourvue de certains droits d'un genre défini mais limité, elle est tout de même sujette à des périodes troubles, pendant lesquelles la volonté d'une poignée d'hommes puissants est maîtresse des lois.

τινὲς τοὺς κόσμους ἢ τῶν συναρχόντων αὐτῶν ἢ τῶν ἰδιωτῶν· ἔξεστι δὲ καὶ μεταξὺ τοῖς κόσμοις ἀπειπεῖν τὴν ἀρχήν· ταῦτα δὴ πάντα βέλτιον γίνεσθαι κατὰ νόμον ἢ κατ' ἀνθρώπων βούλησιν· οὐ γὰρ ἀσφαλὴς ὁ κανών. **14** Πάντων δὲ φαυλότατον τὸ τῆς ἀκοσμίας τῶν δυνατῶν, ἣν καθιστᾶσι πολλάκις ὅταν μὴ δίκας βούλωνται δοῦναι. ᾗ καὶ δῆλον ὡς ἔχει τι πολιτείας ἡ τάξις, ἀλλ' οὐ πολιτεία ἐστὶν ἀλλὰ δυναστεία μᾶλλον. Εἰώθασι δὲ διαλαμβάνοντες τὸν δῆμον καὶ τοὺς φίλους μοναρχίαν ποιεῖν καὶ στασιάζειν καὶ μάχεσθαι πρὸς ἀλλήλους· **15** καίτοι τί διαφέρει τὸ τοιοῦτον ἢ διά τινος χρόνου μηκέτι πόλιν εἶναι τὴν τοιαύτην, ἀλλὰ λύεσθαι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν; ἔστι δ' ἐπικίνδυνος οὕτως ἔχουσα πόλις, τῶν βουλομένων ἐπιτίθεσθαι καὶ δυναμένων. Ἀλλά, καθάπερ εἴρηται, σῴζεται διὰ τὸν τόπον· ξενηλασίας γὰρ τὸ πόρρω πεποίηκεν· **16** διὸ καὶ τὸ τῶν περιοίκων μένει τοῖς Κρησίν, οἱ δ' εἵλωτες ἀφίστανται πολλάκις· οὔτε γὰρ ἐξωτερικῆς ἀρχῆς κοινωνοῦσιν οἱ Κρῆτες, νεωστί τε πόλεμος ξενικὸς διαβέβηκεν εἰς τὴν νῆσον ὃς πεποίηκε φανερὰν τὴν ἀσθένειαν τῶν ἐκεῖ νόμων. Περὶ μὲν οὖν ταύτης εἰρήσθω τοσαῦθ' ἡμῖν τῆς πολιτείας.

XI **1** Πολιτεύεσθαι δὲ δοκοῦσι καὶ Καρχηδόνιοι καλῶς καὶ πολλὰ περιττῶς πρὸς τοὺς ἄλλους, μάλιστα δ' ἔνια παραπλησίως τοῖς Λάκωσιν· αὗται γὰρ αἱ πολιτεῖαι τρεῖς ἀλλήλαις τε σύνεγγύς πώς εἰσι καὶ τῶν ἄλλων πολὺ διαφέρουσιν, ἥ τε Κρητικὴ καὶ ἡ Λακωνικὴ καὶ τρίτη τούτων ἡ τῶν Καρχηδονίων. Καὶ πολλὰ τῶν τεταγμένων ἔχει παρ' αὐτοῖς καλῶς· **2** σημεῖον δὲ πολιτείας συντεταγμένης τὸ

5 ἀπειπεῖν in corr. R || 6 πάντα : πάντα πάρεστι P πάρεστι P[1] || 8 τῶν δυνατῶν om. MP (add. mg. P[2]) H || 9 ὅταν : οἳ ἂν Corai || δοῦναι βούλωνται τῶν δυναστῶν M || δοῦναι τῶν δυναστῶν P (corr. mg. P[2]) τῶν δικαστῶν H || ἢ καὶ M || ὡς : ὅτι M ὅτι ὡς P || 10 ἐστὶ R || 12 μοναρχίαν : ἀναρχίαν Bern. || 15 ἐπικίνδυνος : *valde periculosa* Guil. || 16 τοῖς βουλομένοις — δυναμένοις MP || 23 ἡμῖν εἰρήσθω M Guil. || 24 καλῶς καὶ καρχηδόνιοι MP || 28 κριτικὴ M || καὶ ἡ : καὶ MP || 30 συντεταγμένης : *bene institutae* Ar. εὖ τεταγμένης Bergk.

constitution bien établie[1] qu'avec l'élément populaire[2] qu'elle a, Carthage reste attachée à son organisation constitutionnelle et qu'il n'y a jamais eu, chose digne de remarque, ni sédition ni tyran.

3 Ce régime a des institutions analogues à celles de la constitution laconienne : les repas en commun des associations politiques (*hétairies*) semblables aux *phidities*, la magistrature des Cent Quatre, à celle des Éphores (mais, ce qui n'est pas plus mal, tandis que ceux-ci sont choisis parmi les premiers venus, l'autre corps de magistrats l'est d'après le mérite) ; enfin les rois et le Conseil des Anciens sont analogues aux rois et aux Anciens de Sparte ; **4** mais ici, l'avantage est que les rois n'appartiennent pas à la même famille, ni à une famille quelconque, et que, s'il y a une famille supérieure, on les choisit là par élection, plutôt que d'après leur âge[3], car une fois maîtres de pouvoirs considérables, s'ils sont insignifiants[4], ils risquent de faire beaucoup de mal et ils en ont déjà fait à la cité des Lacédémoniens.

Éléments démocratiques, oligarchiques et aristocratiques.

5 La plupart des points qui peuvent être critiqués comme des déviations[5] sont communs à toutes les constitutions dont nous avons parlé ; mais en ce qui concerne le principe de base de l'aristocratie ou de la « politie[6] », cette constitution penche davantage tantôt vers la démocratie, tantôt vers l'oligarchie. Démocratique, ce trait : les rois[7] sont avec les Anciens maîtres de porter ou de ne pas porter une affaire devant le peuple, quand tous sont d'accord ; sinon, c'est le peuple qui décide aussi de ces questions[8] ; **6** quant à celles que rois et Anciens présentent au peuple, ils lui concèdent non seulement le droit d'écouter les décisions du gouvernement, mais aussi le pouvoir de se prononcer souverainement et tout citoyen qui le désire peut combattre la proposition présentée, ce qui n'existe pas dans les autres constitutions[9].

7 D'un autre côté, laisser les *pentarchies*[10], qui décident

1. Le sens du terme συντεταγμένης apparaît clairement en *Pol.*, VII, 14, 1333 b 7 suiv. ; VI, 1, 1317 a 6 ; *Metaph.*, A, 10, 1075 a 18 suiv.

τὸν δῆμον ἔχουσαν διαμένειν ἐν τῇ τάξει τῆς πολιτείας καὶ μήτε στάσιν, ὅ τι καὶ ἄξιον εἰπεῖν, γεγενῆσθαι μήτε τύραννον. 3 Ἔχει δὲ παραπλήσια τῇ Λακωνικῇ πολιτείᾳ τὰ μὲν συσσίτια τῶν ἑταιριῶν τοῖς φιδιτίοις, τὴν δὲ τῶν ἑκατὸν καὶ τεττάρων ἀρχὴν τοῖς ἐφόροις (πλὴν οὐ χεῖρον· οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν τυχόντων εἰσί, ταύτην δ' αἱροῦνται τὴν ἀρχὴν ἀριστίνδην), τοὺς δὲ βασιλεῖς καὶ τὴν γερουσίαν ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ βασιλεῦσι καὶ γέρουσιν· 4 καὶ βέλτιον δὲ τοὺς βασιλεῖς μήτε κατὰ τὸ αὐτὸ εἶναι γένος, μηδὲ τοῦτο τὸ τυχόν, εἴ τε διαφέρον, ἐκ τούτων αἱρετοὺς μᾶλλον ἢ καθ' ἡλικίαν· μεγάλων γὰρ κύριοι καθεστῶτες, ἂν εὐτελεῖς ὦσι, [1273 a] μεγάλα βλάπτουσι καὶ ἔβλαψαν ἤδη τὴν πόλιν τὴν τῶν Λακεδαιμονίων. 5 Τὰ μὲν οὖν πλεῖστα τῶν ἐπιτιμηθέντων ἂν διὰ τὰς παρεκβάσεις κοινὰ τυγχάνει πάσαις ὄντα ταῖς εἰρημέναις πολιτείαις· τῶν δὲ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν τῆς ἀριστοκρατίας καὶ τῆς πολιτείας τὰ μὲν εἰς δῆμον ἐκκλίνει μᾶλλον, τὰ δ' εἰς ὀλιγαρχίαν. Τοῦ μὲν γὰρ τὰ μὲν προσάγειν, τὰ δὲ μὴ προσάγειν πρὸς τὸν δῆμον οἱ βασιλεῖς κύριοι μετὰ τῶν γερόντων, ἂν ὁμογνωμονῶσι πάντες· εἰ δὲ μή, καὶ τούτων ὁ δῆμος· 6 ἃ δ' ἂν εἰσφέρωσιν οὗτοι, οὐ διακοῦσαι μόνον ἀποδιδόασι τῷ δήμῳ τὰ δόξαντα τοῖς ἄρχουσιν, ἀλλὰ κύριοι κρίνειν εἰσὶ καὶ τῷ βουλομένῳ τοῖς εἰσφερομένοις ἀντειπεῖν ἔξεστιν, ὅπερ ἐν ταῖς ἑτέραις πολιτείαις οὐκ ἔστιν. 7 Τὸ δὲ τὰς πενταρχίας κυρίας οὔσας πολ-

1272 b 34 τὴν — 35 ἀρχὴν resp. Theod. Metoch. Miscell. p. 667 Kiessl.

31 ἔχουσαν om. MPH ἑκούσιον Spengel || ἐν om. MP del. Q[4] || 34 σισσύτια P || φιλιτίοις MP corr. P[2] || 36 γὰρ om. QR || δ' αἱροῦνται : διαιροῦνται pr. m. M || 39 κατὰ τὸ αὐτὸ : καυταυτο pr. m. M καταυτὸ H M[1] κατ' αὐτὸ P καθ' αὐτὸ γρ. mg. P[2] Guil. || μηδὲ : μήτε Schneider || 40 εἴ τε : ἢ P (corr. mg. P[2]) εἰ δέ τι Ross || διαφέρει Ross || ante ἐκ τούτων lac. conj. Conring || 41 ὦσιν MP.

[1273 a] 4 πρὸς : παρὰ Ross || ὑπόθεσιν < ὑπεναντίων > Bern. || 5 ἐκλίνει R ἐκκλίνειν M[1] || τοῖς καρκηδονίοις post πολιτείας add. Sus., post ἐκκλίνει Thurot || 7 τὰ : τὸ QR || 8 ὁμογνωμονοῦσι M || πάντες om. Q || 9 εἰσφέρουσιν Q (em. Q[1]) RH || οὗτοι om. MP || 10 τὰ δόξαντα QR P[2] : τάξαντα MP *qui statuit* (τάξαντι) Guil. || 12 ἀντιπεῖν MH.

souverainement d'affaires nombreuses et importantes, se recruter par cooptation, choisir la magistrature suprême des Cent, et en outre exercer leur pouvoir pendant un temps plus long[1] que les autres magistrats (puisque, même sortis de charge ou sur le point d'y entrer, ils exercent en fait leur pouvoir), voilà des traits oligarchiques. Mais il faut reconnaître comme traits aristocratiques la règle que les magistrats ne sont ni payés ni désignés par le sort[2] et tout autre usage semblable, et aussi la compétence des différents corps de magistrats pour juger toutes les causes[3] sans partage d'attributions, comme à Lacédémone.

Richesse et vénalité des charges.

8 Mais surtout le système politique des Carthaginois dévie de l'aristocratie vers l'oligarchie à cause d'une opinion[4] généralement reçue : on pense qu'il faut tenir compte non seulement du mérite, mais aussi de la richesse[5] dans l'élection des magistrats, car un citoyen indigent ne peut être bon magistrat et avoir le loisir[6] nécessaire. **9** Si donc l'élection d'après la richesse est un principe oligarchique et le choix d'après les mérites un principe aristocratique, le système sur lequel reposent entre autres les règles constitutionnelles des Carthaginois serait une troisième combinaison, puisque l'on a égard à ces deux conditions dans les élections, surtout pour les magistrats les plus élevés, les rois et les généraux. **10** Cependant on doit regarder cette déviation du principe aristocratique comme une faute[7] du législateur. C'est, en effet, dès le début une de ses tâches indispensables de veiller au loisir des meilleurs et de leur éviter toute occupation indigne d'eux, non seulement dans l'exercice du pouvoir, mais aussi dans la vie privée.

En tout cas, même si l'on doit avoir égard à l'aisance pour assurer du loisir, c'est un mal que la vénalité[8] des plus hautes magistratures, royauté et commandement de l'armée. **11** Une pareille loi donne plus de prix à la richesse qu'à la vertu et rend la cité entière avide d'argent. A quoi que s'attache l'estime des dirigeants[9], c'est eux que suivra nécessairement l'opinion des autres citoyens[10] ; partout où la vertu n'est pas estimée par-dessus tout, on

1. Les magistratures de courte durée sont une marque de la démocratie (*Pol.*, VI, 2, 1317 b 24).

λῶν καὶ μεγάλων ὑφ' αὑτῶν αἱρετὰς εἶναι, καὶ τὴν τῶν ἑκατὸν ταύτας αἱρεῖσθαι τὴν μεγίστην ἀρχήν, ἔτι δὲ ταύτας πλείονα ἄρχειν χρόνον τῶν ἄλλων (καὶ γὰρ ἐξεληλυθότες ἄρχουσι καὶ μέλλοντες) ὀλιγαρχικόν· τὸ δ' ἀμίσθους καὶ μὴ κληρωτὰς ἀριστοκρατικὸν θετέον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον, καὶ τὸ τὰς δίκας ὑπὸ τῶν ἀρχείων δικάζεσθαι πάσας, καὶ μὴ ἄλλας ὑπ' ἄλλων, καθάπερ ἐν Λακεδαίμονι. 8 Παρεκβαίνει δὲ τῆς ἀριστοκρατίας ἡ τάξις τῶν Καρχηδονίων μάλιστα πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν κατά τινα διάνοιαν ᾗ συνδοκεῖ τοῖς πολλοῖς· οὐ γὰρ μόνον ἀριστίνδην ἀλλὰ καὶ πλουτίνδην οἴονται δεῖν αἱρεῖσθαι τοὺς ἄρχοντας· ἀδύνατον γὰρ τὸν ἀποροῦντα καλῶς ἄρχειν καὶ σχολάζειν. 9 Εἴπερ οὖν τὸ μὲν αἱρεῖσθαι πλουτίνδην ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ κατ' ἀρετὴν ἀριστοκρατικόν, αὕτη τις ἂν εἴη τάξις τρίτη, καθ' ἥνπερ συντέτακται καὶ τοῖς Καρχηδονίοις τὰ περὶ τὴν πολιτείαν· αἱροῦνται γὰρ εἰς δύο ταῦτα βλέποντες, καὶ μάλιστα τὰς μεγίστας, τούς τε βασιλεῖς καὶ τοὺς στρατηγούς. 10 Δεῖ δὲ νομίζειν ἁμάρτημα νομοθέτου τὴν παρέκβασιν εἶναι τῆς ἀριστοκρατίας ταύτην· ἐξ ἀρχῆς γὰρ τοῦθ' ὁρᾶν ἐστι τῶν ἀναγκαιοτάτων, ὅπως οἱ βέλτιστοι δύνωνται σχολάζειν καὶ μηδὲν ἀσχημονεῖν, μὴ μόνον ἄρχοντες ἀλλὰ μηδ' ἰδιωτεύοντες. Εἰ δὲ δεῖ βλέπειν καὶ πρὸς εὐπορίαν χάριν σχολῆς, φαῦλον τὸ τὰς μεγίστας ὠνητὰς εἶναι τῶν ἀρχῶν, τήν τε βασιλείαν καὶ τὴν στρατηγίαν. 11 Ἔντιμον γὰρ ὁ νόμος οὗτος ποιεῖ τὸν πλοῦτον μᾶλλον τῆς ἀρετῆς, καὶ τὴν πόλιν ὅλην φιλοχρήματον· ὅ τι δ' ἂν ὑπολάβῃ τίμιον εἶναι τὸ κύριον, ἀνάγκη καὶ τὴν τῶν ἄλλων πολιτῶν δόξαν ἀκολουθεῖν τούτοις· ὅπου δὲ μὴ μάλιστα ἀρετὴ τιμᾶται, ταύτην

16 πλέον M πλέονα P πλείονας R corr. R^2 || 17 τὸ : τὰς mg. P^2 || δὲ MP corr. mg. P^2 || 19 δοξάζεσθαι Q || 20 λακεδαίμοσι M || 23 ἀριστίνδην : *virtuosum* Guil. || 24 πλουτίνδην : *divitem* Guil. || οἴονται — 26 πλουτίνδην om. M || 27 τις : γὰρ M || εἴη : ἡ M || 28 καὶ secl. Ar. καὶ <παρεκβέβηκε> Thurot || 29 δύο om. P suppl. mg. P^1 || 32 ταύτης P || 33 βέλτιστον QR || 34 ἄρχοντα P (corr. P^2) || μὴ δ' M || 35 ἰδιωτεύοντα P corr. P^2 || δεῖ : δή δεῖ QR || 39 ὅτι MP || ὑπολάβοι Q || 40 πολιτειῶν M *politiarum* Guil. || 41 ἀρετῇ M.

ne peut assurer le caractère aristocratique[1] de la constitution. **12** Il est logique que ceux qui ont acheté leur charge s'accoutument à en tirer profit, quand c'est à leurs dépenses qu'ils doivent leur pouvoir ; il est étrange, en effet, de supposer qu'un homme pauvre mais honnête veuille gagner de l'argent, tandis qu'un homme moins honnête ne le voudrait pas pour compenser ses dépenses. C'est pourquoi ceux qui sont capables de gouverner le mieux doivent gouverner ; il vaudrait mieux que le législateur, même s'il ne s'occupait pas de l'aisance des gens honnêtes, leur assurât du loisir, au moins pendant le temps de leur magistrature.

Cumul des fonctions. Politique d'émigration.

13 On peut aussi regarder comme un défaut qu'une même personne exerce plusieurs magistratures[2], pratique fort en vogue à Carthage. C'est en effet une seule tâche faite par un seul qui réussit le mieux. Le législateur doit veiller à ce qu'il en soit ainsi et ne pas ordonner au même individu de jouer de la flûte et de tailler du cuir. **14** Aussi quand la cité n'est pas trop petite, il est de meilleure politique[3] et plus démocratique qu'un plus grand nombre ait part aux magistratures : la participation commune est plus grande, comme nous l'avons dit[4], et chaque tâche réussit mieux et plus vite. Ceci[5] apparaît clairement dans les affaires militaires et navales : dans ces deux domaines, commandement et obéissance se partagent, peut-on dire, entre tous.

15 Tout en ayant un régime oligarchique[6], les Carthaginois en évitent au mieux les dangers par l'enrichissement[7] des citoyens : périodiquement ils envoient une partie du peuple dans les villes sujettes et, grâce à ce remède, ils assurent la stabilité de leur constitution. Mais c'est un effet du hasard, alors que c'est le législateur qui doit rendre impossibles les dissensions. **16** Or, en fait, s'il survient quelque infortune et que la masse du peuple se révolte contre les gouvernants, les lois n'offrent aucun remède[8] pour rétablir le calme.

Tels sont les caractères[9] des constitutions des Lacédémoniens, de la Crète et des Carthaginois, d'ailleurs justement renommées.

[1273 b] οὐχ οἷόν τε βεβαίως ἀριστοκρατεῖσθαι τὴν πολιτείαν. 12 Ἐθίζεσθαι δ' εὔλογον κερδαίνειν τοὺς ὠνουμένους, ὅταν δαπανήσαντες ἄρχωσιν· ἄτοπον γὰρ εἰ πένης μὲν ὢν ἐπιεικὴς δὲ βουλήσεται κερδαίνειν, φαυλότερος δ' ὢν οὐ βουλήσεται δαπανήσας. Διὸ δεῖ τοὺς δυναμένους ἄριστ' ἄρχειν, τούτους ἄρχειν· βέλτιον δ', εἰ καὶ προεῖτο τὴν εὐπορίαν τῶν ἐπιεικῶν ὁ νομοθέτης, ἀλλὰ ἀρχόντων γε ἐπιμελεῖσθαι τῆς σχολῆς. 13 Φαῦλον δ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τὸ πλείους ἀρχὰς τὸν αὐτὸν ἄρχειν, ὅπερ εὐδοκιμεῖ παρὰ τοῖς Καρχηδονίοις. Ἓν γὰρ ὑφ' ἑνὸς ἔργον ἄριστ' ἀποτελεῖται· δεῖ δ' ὅπως γίνηται τοῦθ' ὁρᾶν τὸν νομοθέτην καὶ μὴ προστάττειν τὸν αὐτὸν αὐλεῖν καὶ σκυτοτομεῖν. 14 Ὥσθ' ὅπου μὴ μικρὰ πόλις, πολιτικώτερον πλείονας μετέχειν τῶν ἀρχῶν καὶ δημοτικώτερον· κοινότερόν τε γάρ, καθάπερ εἴπομεν, καὶ κάλλιον ἕκαστον ἀποτελεῖται τῶν αὐτῶν καὶ θᾶττον. Δῆλον δὲ τοῦτο ἐπὶ τῶν πολεμικῶν καὶ τῶν ναυτικῶν· ἐν τούτοις γὰρ ἀμφοτέροις διὰ πάντων ὡς εἰπεῖν διελήλυθε τὸ ἄρχειν καὶ τὸ ἄρχεσθαι. 15 Ὀλιγαρχικῆς δ' οὔσης τῆς πολιτείας ἄριστα ἐκφεύγουσι τῷ πλουτεῖν, αἰεί τι τοῦ δήμου μέρος ἐκπέμποντες ἐπὶ τὰς πόλεις, τούτῳ γὰρ ἰῶνται καὶ ποιοῦσι μόνιμον τὴν πολιτείαν. Ἀλλὰ τουτί ἐστι τύχης ἔργον, δεῖ δὲ ἀστασιάστους εἶναι διὰ τὸν νομοθέτην· 16 νῦν δέ, ἂν ἀτυχία γένηταί τις καὶ τὸ πλῆθος ἀποστῇ τῶν ἀρχομένων, οὐδέν ἐστι φάρμακον διὰ τῶν νόμων τῆς ἡσυχίας. Περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας καὶ Κρητικῆς καὶ τῆς Καρχηδονίων, αἵπερ δικαίως εὐδοκιμοῦσι, τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

[1273 b] 1 οἷόν τ' εἶναι βεβαίως ἀριστοκρατικὴν τὴν π. QR || 2 τοὺς : τοῦτ' MP (corr. mg. P²) || 3 μὲν ante γὰρ add. MP || 4 ὢν : ἂν M || 5 ἄριστ' ἀρχεῖν Spengel : ἀρισταρχεῖν codd. *aristarchizare* Guil. ἄριστ' ἀργεῖν Ross || 6 προοῖτο M || εὐπορίαν : ἀπορίαν M *penuriam* Guil. || 8 τὴν αὐτὴν M || 10 ἀπολεῖται P (corr. P²) || δὲ M || ὅπερ M || τοῦτο MP || <ἡ> πόλις Ross || 14 τε γὰρ om. pr. m. M γὰρ om. corr. M¹ || 15 τὸν αὐτῶν pr. m. M *ab eisdem* Guil. τῶν ἔργων Bern. || 18 <στάσιν> ἐκφεύγουσι Bern. || 19 τῷ πλουτεῖν : *inditando* Guil. || 20 ποιοῦνται P || 22 νῦν : ν Q em. Q² || νῦν δ' QR || ἂν : ἐν M || 24 περὶ — 1274 b 26 secl. Goettling || τῶν ante Λακεδαιμονίων add. P || 25 κρήτης MP.

Autres législateurs. Remarques générales.

XII 1 Parmi ceux qui ont exposé quelques idées[1] sur les questions constitutionnelles, certains n'ont pas pris part aux affaires politiques quelles qu'elles soient, mais ont passé toute leur vie comme simples citoyens ; on a déjà dit[2] sur presque tous ce qui est digne de mention ; d'autres ont été des législateurs soit dans leurs propres cités, soit dans des États étrangers et ont personnellement pris part au gouvernement ; parmi eux, les uns furent auteurs de lois seulement, les autres y ajoutèrent une constitution, par exemple *Lycurgue* et *Solon* : ceux-ci établirent à la fois des lois et des constitutions.

Solon. La constitution ancestrale. La démocratie extrême. La République des notables.

2 On a déjà parlé de la constitution de Lacédémone[3] ; quant à Solon, quelques-uns[4] le regardent comme un important législateur : il abolit une oligarchie trop absolue, affranchit le peuple de la servitude et institua la démocratie traditionnelle[5] grâce à un heureux mélange des éléments de la constitution : le Conseil de l'Aréopage est oligarchique ; l'élection des magistrats, aristocratique ; l'organisation des tribunaux, démocratique. 3 Toutefois, il semble que, de fait[6], Solon n'abolit pas ces institutions qui existaient déjà, le Conseil et l'élection des magistrats, mais institua la démocratie en admettant tous les citoyens à siéger dans les tribunaux. Aussi certains le blâment-ils[7] d'avoir aboli le reste de la constitution, en faisant du tribunal le maître souverain de toutes les décisions, alors qu'il est tiré au sort[8]. 4 Quand celui-ci fut devenu une force, on aboutit, en flattant le peuple comme un tyran[9], à transformer le régime en l'actuelle démocratie. Éphialte[10] mutila les pouvoirs du Conseil de l'Aréopage, ainsi que Périclès[11] ; Périclès établit la rétribution des membres des tribunaux, et ainsi chacun des démagogues poussa progressivement vers la démocratie actuelle[12].

5 Mais cette transformation paraît résulter, non d'un dessein délibéré de Solon, mais plutôt de circonstances fortuites : le peuple, à qui l'on avait dû la suprématie sur mer au cours des guerres médiques[13], en tira vanité et prit pour chefs de vils démagogues, malgré l'opposition

XII 1 Τῶν δὲ ἀποφηναμένων τι περὶ πολιτείας ἔνιοι μὲν οὐκ ἐκοινώνησαν πράξεων πολιτικῶν οὐδ' ὡντινωνοῦν, ἀλλὰ διετέλεσαν ἰδιωτεύοντες τὸν βίον, περὶ ὧν εἴ τι ἀξιόλογον, εἴρηται σχεδὸν περὶ πάντων, ἔνιοι δὲ νομοθέται γεγόνασιν, οἱ μὲν ταῖς οἰκείαις πόλεσιν, οἱ δὲ καὶ τῶν ὀθνείων τισί, πολιτευθέντες αὐτοί· καὶ τούτων οἱ μὲν νόμων ἐγένοντο δημιουργοὶ μόνον, οἱ δὲ καὶ πολιτείας, οἷον καὶ Λυκοῦργος καὶ Σόλων· οὗτοι γὰρ καὶ νόμους καὶ πολιτείας κατέστησαν. 2 Περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων εἴρηται, Σόλωνα δ' ἔνιοι μὲν οἴονται νομοθέτην γενέσθαι σπουδαῖον· ὀλιγαρχίαν τε γὰρ καταλῦσαι λίαν ἄκρατον οὖσαν, καὶ δουλεύοντα τὸν δῆμον παῦσαι, καὶ δημοκρατίαν καταστῆσαι τὴν πάτριον, μίξαντα καλῶς τὴν πολιτείαν· εἶναι γὰρ τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ τὰς ἀρχὰς αἱρετὰς ἀριστοκρατικόν, τὰ δὲ δικαστήρια δημοτικόν. 3 Ἔοικε δὲ Σόλων [1274 a] ἐκεῖνα μὲν ὑπάρχοντα πρότερον οὐ καταλῦσαι, τήν τε βουλὴν καὶ τὴν τῶν ἀρχῶν αἵρεσιν, τὸν δὲ δῆμον καταστῆσαι, τὰ δικαστήρια ποιήσας ἐκ πάντων. Διὸ καὶ μέμφονταί τινες αὐτῷ· λῦσαι γὰρ θάτερον, κύριον ποιήσαντα τὸ δικαστήριον πάντων, κληρωτὸν ὄν. 4 Ἐπεὶ γὰρ τοῦτ' ἴσχυσεν, ὥσπερ τυράννῳ τῷ δήμῳ χαριζόμενοι τὴν πολιτείαν εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν κατέστησαν· καὶ τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν Ἐφιάλτης ἐκόλουσε καὶ Περικλῆς, τὰ δὲ δικαστήρια μισθοφόρα κατέστησε Περικλῆς, καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἕκαστος τῶν δημαγωγῶν προήγαγεν αὔξων εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν. 5 Φαίνεται δ' οὐ κατὰ τὴν Σόλωνος γενέσθαι τοῦτο προαίρεσιν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ συμπτώματος (τῆς ναυαρχίας γὰρ ἐν τοῖς Μηδικοῖς ὁ δῆμος αἴτιος γενόμενος ἐφρο-

1274 a 8 καὶ Περικλῆς, cf. Arist. Ἀθ. Πολ. XXVII. 1.

27 τι om. MP || 32 νόμων om. et 33 νόμων pro μόνον MP || 36 γενέσθαι νομοθέτην MP || 37 γὰρ om. MP || 41 τὰ δὲ δικαστήρια δημοκρατικόν post ὀλιγαρχικόν add. Q || τὸ δὲ δικαστήριον δημοτικόν MP.

[1274 a] 4 θατέραν MP || 5 ἴσχυεν QR || 8 ἐκώλυσε H *prohibuit* Guil. || τὰ δὲ — 9 Περικλῆς om. M Guil. || 11 δὲ MP || τούτου M || 13 Μηδικοῖς : δημικοῖς M.

des honnêtes gens[1] ; Solon[2], lui, semble n'avoir donné au peuple que la faculté, absolument indispensable[3], du choix des magistrats et du contrôle de leur gestion (car si le peuple n'a pas ces droits, il ne peut être qu'esclave et hostile) ; **6** il fit exercer toutes les magistratures[4] par les notables et les riches : les Pentacosiomédimnes[5], les Zeugites et la troisième classe, appelée clesse des Chevaliers ; quant à la quatrième classe, c'étaient les manœuvres (*thètes*), qui ne participaient à aucune magistrature.

Autres législateurs : Zaleucos, Charondas, Onomacrite. Philolaos de Corinthe.

Comme législateurs il y eut aussi *Zaleucos*[6] pour les Locriens Épizéphiriens et *Charondas*[7] de Catane pour ses propres citoyens et pour les autres villes chalcidiennes d'Italie et de Sicile. **7** Quelques-uns[8] essaient même de démontrer qu'*Onomacrite*[9] fut le premier expert en législation ; originaire de Locres, dit-on, il se forma en Crète où il séjourna en exerçant son métier de devin ; on fait de lui un compagnon de Thalès[10], dont Lycurgue et Zaleucos furent les disciples comme Charondas le fut de Zaleucos.

8 Dans toutes ces assertions, on fait trop peu de cas de la chronologie[11] ; mais il y eut aussi *Philolaos* de Corinthe, le législateur de Thèbes. Philolaos était de la famille des Bacchiades[12] ; devenu amant de Dioclès, le vainqueur aux Jeux Olympiques[13], lorsque celui-ci quitta son pays, révolté de l'amour incestueux de sa mère Alcyoné, il se retira à Thèbes, où tous deux finirent leurs jours. **9** Encore aujourd'hui, on montre leurs tombeaux, facilement visibles l'un de l'autre ; mais l'un a vue sur le territoire de Corinthe, l'autre non ; selon la tradition, ils avaient eux-mêmes fixé ainsi leurs sépultures : Dioclès, par haine de cette passion d'autrefois, voulait que du haut de son tertre on ne vît pas la terre de Corinthe ; Philolaos voulait qu'on

1. Ici et ailleurs, les sympathies d'Aristote semblent aller aux éléments opposés à la démocratie extrême : les modérés ayant eu successivement à leur tête Aristide, Cimon, Thucydide, le fils de Mélésias qu'Aristote appréciait (cf. Plutarque, *Nicias*, 2), Nicias et Théramène, qui s'opposèrent aux chefs démocratiques de Thémistocle à Cléophon. Isocrate au contraire appelle Périclès δημαγωγὸς ἀγαθός (*de Antid.*, 234).

νηματίσθη καὶ δημαγωγοὺς ἔλαβε φαύλους ἀντιπολιτευομένων τῶν ἐπιεικῶν), ἐπεὶ Σόλων γε ἔοικε τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῷ δήμῳ δύναμιν, τὸ τὰς ἀρχὰς αἱρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν (μηδὲ γὰρ τούτου κύριος ὢν ὁ δῆμος δοῦλος ἂν εἴη καὶ πολέμιος), 6 τὰς δ' ἀρχὰς ἐκ τῶν γνωρίμων καὶ τῶν εὐπόρων κατέστησε πάσας, ἐκ τῶν πεντακοσιομεδίμνων καὶ ζευγιτῶν καὶ τρίτου τέλους τῆς καλουμένης ἱππάδος· τὸ δὲ τέταρτον θητικόν, οἷς οὐδεμιᾶς ἀρχῆς μετῆν. Νομοθέται δ' ἐγένοντο Ζάλευκός τε Λοκροῖς τοῖς ἐπιζεφυρίοις, καὶ Χαρώνδας ὁ Καταναῖος τοῖς αὐτοῦ πολίταις καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς Χαλκιδικαῖς πόλεσι ταῖς περὶ Ἰταλίαν καὶ Σικελίαν. 7 Πειρῶνται δέ τινες καὶ συνάγειν ὡς Ὀνομακρίτου μὲν γενομένου πρώτου δεινοῦ περὶ νομοθεσίαν, γυμνασθῆναι δ' αὐτὸν ἐν Κρήτῃ, Λοκρὸν ὄντα καὶ ἐπιδημοῦντα κατὰ τέχνην μαντικήν· τούτου δὲ γενέσθαι Θάλητα ἑταῖρον, Θάλητος δ' ἀκροατὴν Λυκοῦργον καὶ Ζάλευκον, Ζαλεύκου δὲ Χαρώνδαν. 8 Ἀλλὰ ταῦτα μὲν λέγουσιν ἀσκεπτότερον τῷ χρόνῳ λέγοντες· ἐγένετο δὲ καὶ Φιλόλαος ὁ Κορίνθιος νομοθέτης Θηβαίοις. Ἦν δ' ὁ Φιλόλαος τὸ μὲν γένος τῶν βακχιαδῶν, ἐραστὴς δὲ γενόμενος Διοκλέους τοῦ νικήσαντος Ὀλυμπίασιν, ὡς ἐκεῖνος τὴν πόλιν ἔλιπε διαμισήσας τὸν ἔρωτα τὸν τῆς μητρὸς Ἀλκυόνης, ἀπῆλθεν εἰς Θήβας κἀκεῖ τὸν βίον ἐτελεύτησαν ἀμφότεροι. 9 Καὶ νῦν ἔτι δεικνύουσι τοὺς τάφους αὐτῶν ἀλλήλοις μὲν εὐσυνόπτους ὄντας, πρὸς δὲ τὴν τῶν Κορινθίων χώραν τοῦ μὲν συνόπτου, τοῦ δ' οὐ συνόπτου· μυθολογοῦσι γὰρ αὐτοὺς οὕτω τάξασθαι τὴν ταφήν, τὸν μὲν Διοκλέα διὰ τὴν ἀπέχθειαν τοῦ πάθους, ὅπως μὴ ἄποπτος ἔσται ἡ Κορινθία ἀπὸ τοῦ χώματος, τὸν δὲ Φιλόλαον, ὅπως

14 ἀντὶ πολιτευομένων Q Guil. || 15 ἔπειτα P || γε om. P || 16 τὸ : τῷ M || 17 δῆμος κύριος MP || 19 ἐμπόρων QR || πεντακοσίων μεδίμνων MH Guil. || 21 τέταρτον τὸ add. MP || οὐδὲ μιᾶς M || 22 νομοθέται — b 26 secl. Boiesen || 22 δὲ MP || 23 αὐτοῦ : αὑτοῦ MQRH || 25 δὲ : δὲ καί QR || 27 δὲ M || 28 μαντικήν om. M Guil. || θέλητα et 29 θέλητος M Guil. || 29 δὲ M || 30 λέγουσι M || 31 τῶν χρόνων Schneider || 32 τῶν om. P || 33 βακχιδῶν M || 38 κορυνθίων M || τὸν μὲν σύνοπτον, τὸν δ' οὐ σύνοπτον Richards || 39 ταφήν : γραφήν QR.

pût la voir. **10** Telle est la raison de leur séjour chez les Thébains : pour eux Philolaos fit, entre autres lois, celles qui concernent la procréation des enfants, appelées là-bas lois d'adoption ; c'est un trait particulier[1] de sa législation destiné à sauvegarder le nombre des lots familiaux.

Traits particuliers de quelques législateurs : Charondas, Phaléas, Platon, Dracon, Pittacos, Andromadas.

11 Chez *Charondas*, le seul point particulier concerne les poursuites dirigées contre les faux témoins (il fut le premier à instituer la dénonciation de ce délit) ; par la précision de ses lois, il montre plus de fini que les législateurs de nos jours. **12** Le trait particulier de *Phaléas*[2] est l'inégalité des propriétés ; ceux de Platon sont la communauté des femmes, des enfants et des propriétés, les repas en commun pour les femmes[3], et aussi la loi sur l'ivresse[4] qui donne aux hommes sobres la présidence des banquets et la loi sur les exercices militaires[5], pour qu'on devienne ambidextre grâce au maniement d'armes, car il n'admettait pas que l'on pût se servir de l'une des mains et non de l'autre.

13 Il y a des lois de *Dracon*[6], mais il adapta ses lois à la constitution existante ; dans ses lois il n'y a rien de particulier qui soit digne de mention, si ce n'est leur sévérité qui résulte de la gravité des peines. *Pittacos*[7], lui aussi, fut auteur de lois, mais non d'une constitution ; une loi qui lui est particulière est celle qui punit les ivrognes, s'ils commettent un délit, d'une amende plus forte que les hommes sobres : comme des ivrognes commettent plus de violences que des gens sobres, il n'a pas eu égard à l'indulgence[8] plus grande qu'il faut avoir pour leur ivresse, mais à l'intérêt général.

14 Il y eut aussi *Andromadas* de Rhégium, législateur

1. Phédon de Corinthe (c. 6, 1265 b 12 suiv.) comme Philolaos, eut peut-être avant lui le même but, mais les moyens étaient différents. A partir d'ici, on sent un effort pour noter ce qu'il y a de *spécial* et de *particulier* (ἴδιον, ἰδίως, ἴδιος) à chaque législateur. Aristote l'avait déjà indiqué à l'occasion (c. 7, 1266 a 33-36, 29 ; c. 8, 1267 b 29), mais ici cela devient systématique. Produire quelque chose de particulier était considéré comme le signe le plus net de sagesse et de supériorité sur les autres, cf. Aristote, *Métaph.*, A, 1, 981 b 13 suiv. ;

[1274 b] ἄποπτος. **10** Ὤικησαν μὲν οὖν διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν παρὰ τοῖς Θηβαίοις, νομοθέτης δ' αὐτοῖς ἐγένετο Φιλόλαος περί τ' ἄλλων τινῶν καὶ περὶ τῆς παιδοποιίας, οὓς καλοῦσιν ἐκεῖνοι νόμους θετικούς· καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἰδίως ὑπ' ἐκείνου νενομοθετημένον, ὅπως ὁ ἀριθμὸς σῴζηται τῶν κλήρων. **11** Χαρώνδου δ' ἴδιον μὲν οὐδέν ἐστι πλὴν αἱ δίκαι τῶν ψευδομαρτύρων (πρῶτος γὰρ ἐποίησε τὴν ἐπίσκηψιν), τῇ δ' ἀκριβείᾳ τῶν νόμων ἐστὶ γλαφυρώτερος καὶ τῶν νῦν νομοθετῶν. **12** Φαλέου δ' ἴδιον ἡ τῶν οὐσιῶν ἀνομάλωσις, Πλάτωνος δ' ἥ τε τῶν γυναικῶν καὶ παίδων καὶ τῆς οὐσίας κοινότης καὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν, ἔτι δ' ὁ περὶ τὴν μέθην νόμος, τὸ τοὺς νήφοντας συμποσιαρχεῖν, καὶ τὴν ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἄσκησιν ὅπως ἀμφιδέξιοι γίνωνται κατὰ τὴν μελέτην, ὡς δέον μὴ τὴν μὲν χρήσιμον εἶναι τοῖν χεροῖν τὴν δὲ ἄχρηστον. **13** Δράκοντος δὲ νόμοι μὲν εἰσί, πολιτείᾳ δ' ὑπαρχούσῃ τοὺς νόμους ἔθηκεν· ἴδιον δ' ἐν τοῖς νόμοις οὐδέν ἐστιν ὅ τι καὶ μνείας ἄξιον, πλὴν ἡ χαλεπότης διὰ τὸ τῆς ζημίας μέγεθος. Ἐγένετο δὲ καὶ Πιττακὸς νόμων δημιουργὸς ἀλλ' οὐ πολιτείας· νόμος δ' ἴδιος αὐτοῦ τὸ τοὺς μεθύοντας, ἄν τι πταίσωσι, πλείω ζημίαν ἀποτίνειν τῶν νηφόντων· διὰ γὰρ τὸ πλείους ὑβρίζειν μεθύοντας ἢ νήφοντας οὐ πρὸς τὴν συγγνώμην ἀπέβλεψεν, ὅτι δεῖ μεθύουσιν ἔχειν μᾶλλον, ἀλλὰ πρὸς τὸ συμφέρον. **14** Ἐγένετο δὲ καὶ Ἀνδροδάμας Ῥηγῖνος

1274 b 11 νόμος Plato *Leg.* II. 671 d — 13 ἄσκησιν Plato *Leg.* VII. 794 d sqq.

[1274 b] 1 τήν om. QRH || 2 δὲ M || Φιλόλαος om. P || 3 τ' om. M || 5 ὁ om. pr. m. R suppl. ead. m. || κλήρων (ρ in ras. R) : κλήρου M || 6 δὲ M || ἐστιν ἴδιον MP || μὲν om. MP || αἱ : ἂν M || ψευδομαρτυριῶν Scaliger || 7 πρῶτον M || ἐπίσκηψιν Scaliger : ἐπίσκεψιν codd. *considerationem* Guil. || 8 τῶν νόμων om. MP || γλαφυρώτερος (ο super ώ scr.) M || 9 Φαλέου — 15 ἄχρηστον secl. Newman || Φαλέου $Q^{1}R^{2}$ φιλολάου cett. || δὲ M || ἀνομάλωσις Bek : ἀνωμάλωσις codd. || δὲ M || 11 δὲ M || 13 γίνονται QRH || 14 ταῖν PM^{1} τὴν M || χαίριν M χαιροῖν M^{1} || τὴν : τοῖν pr. m. R corr. ut vid. ead. m. || 15 δὲ M || 20 τι πταίσωσι cod. Lipsiensis 1335 : τυπήσωσι M τυπτήσωσι PQRH *percusserint* Guil. τι πταίωσι Camer. || ἀποτίνειν Ar. (*ferre* Guil.) : ἀποτείνειν MPRH ἀποτίννειν Q || γὰρ om. M.

des Chalcidiens de Thrace, dont on a des lois sur le meurtre et sur les filles uniques héritières (*épiclères*) ; on ne saurait néanmoins citer de lui aucun trait particulier.

Ainsi s'achèvent nos considérations sur les constitutions actuellement en vigueur ou proposées par certains[1].

Plutarque, *adv. Colot.*, c. 26, 1121 e. Les recherches au sujet des découvertes (εὑρήματα) et de leurs auteurs étaient populaires en Grèce (Aristote, *Pol.*, VIII, 6, 1341 b 2 suiv. ; Eschyle, *Prom. Ench.*, 476 suiv. Platon, *Phèdre*, 274 c ; *Rep.*, X, 600 a) surtout à l'époque d'Aristote ; Éphore au dire de Polybe (VI, 45, 3), prêtait beaucoup d'attention à ce sujet dans son *Histoire* et aurait même écrit un ouvrage sur les Εὑρήματα, comme le firent deux chefs de l'école péripatéticienne, Théophraste et Straton (Diog. Laert., V, 47, 60). Hermippe aussi dans son livre sur les législateurs s'occupait des εὑρέσεις (Athen., *Deipn.*, 154 d). Voir Newman, II, p. 381-382.

1. Cette conclusion serait plus à sa place à la fin de la critique de la constitution de Carthage qu'à la fin d'un chapitre sur les législateurs, car elle ne fait aucune allusion à ces législateurs. De plus le μὲν οὖν (27) n'est pas repris par un δέ au début du livre III. Ces éléments ajoutés à d'autres (voir la note au début du chap. XII) peuvent faire douter de l'état du texte. D'autre part, comme le note Barker, il peut sembler curieux que cet exposé des bonnes constitutions en théorie et en pratique qui forme le livre II, ne soit pas immédiatement suivi de l'exposé de la meilleure constitution selon Aristote ; exposé qui n'est esquissé que dans les deux derniers livres de la *Politique*. Il est clair toutefois que les problèmes généraux abordés dans le livre III, sans doute le plus important de tous les livres de la *Politique*, doivent d'abord être traités avant tout développement concernant une meilleure constitution.

νομοθέτης Χαλκιδεῦσι τοῖς ἐπὶ Θρᾴκης, οὗ περί τε τὰ φονικὰ καὶ τὰς ἐπικλήρους ἐστίν· οὐ μὴν ἀλλὰ ἴδιόν γε οὐδὲν αὐτοῦ λέγειν ἔχοι τις ἄν. Τὰ μὲν οὖν περὶ τὰς πολιτείας, τάς τε κυρίας καὶ τὰς ὑπὸ τινῶν εἰρημένας, ἔστω τεθεωρημένα τὸν τρόπον τοῦτον.

24 χαλκηδεῦσι M || τοῖς : τῆς M || περί : τὰ περί H Corai || 26 λέγοιν pr. m. M || τὰ μὲν οὖν initium libri III Sus.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

Page VII, n. 2.

Pour esquisser cet aperçu sur la vie et l'œuvre d'Aristote, j'ai eu recours aux textes et documents suivants : I. les sources principales de sa vie ; II. les listes de ses ouvrages ; III. les principales collections de fragments de ses œuvres perdues et les éditions du *Corpus Aristotélicum ;* IV. les ouvrages fondamentaux sur la *Politique* et sur l'œuvre d'Aristote en général.

I. Les sources principales de la vie d'Aristote sont :

1° De rares documents authentiques : — des hymnes d'Aristote en l'honneur de Platon et d'Hermias (Rose³, *Ar. fragm.*, 673-675), — des fragments de ses lettres, en particulier à Philippe et à Antipater (Rose³, *fragm.* 651-669 ; voir P. Moraux, *Listes*, p. 133 suiv.) ; son testament rédigé en 322 à Chalcis et conservé par Diogène Laërce (V, 11-16).

2° Des vies ou des études d'écrivains grecs qui ont utilisé des documents dont certains remontent au IVe siècle av. J.-C. et sont contemporains d'Aristote : — Didyme Chalcentère, grammairien du Ier siècle av. J.-C., dans son *Commentaire sur les Philippiques* de Démosthène, nous a transmis des fragments d'ouvrages historiques du IVe siècle [l'*Histoire de Philippe* de Théopompe de Chio (voir F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, II B., t. I, Berlin, 1927, n° 115, fragm. 291, p. 598-599) et l'*Éloge d'Hermias* de Callisthène, le neveu d'Aristote (F. Jacoby, *op. cit.*, II, I, n° 124, fragm. 2, p. 640), qui tous deux nous renseignent sur le séjour d'Aristote en Troade] et de la *Vie d'Aristote* du grammairien alexandrin Hermippe, écrite vers 200 av. J.-C. (voir M. Plezia, *de Hermippi vita Aristotelis*, dans *Charisteria...*, Cracovie, 1951, p. 271-287).
— Denys d'Halicarnasse (Ier siècle av. J.-C.) dans sa *Lettre à Amnée* nous a conservé des passages des *Chroniques* d'Apollodore d'Athènes qui, vers 140 av. J.-C., avait établi les dates précises des principaux événements de la vie d'Aristote (voir F. Jacoby, *Apollodors Chronik*, Berlin, 1902 et *Fragm. Gr. Hist.*, II B, t. III, Berlin, 1929, n° 244, fragm. 38, p. 1030 suiv. et notes BD, Berlin, 1930, p. 733).
— Strabon (fin du Ier siècle av. J.-C.) dans sa *Géographie*, XIII, 1, 54 et 57 (édit. Meineke, III, Leipzig, Teubner, 1913, p. 851-854) semble dépendre d'Andronicus de Rhodes qui, entre 20 et 40 av. J.-C.,

édita le *Corpus Aristotelicum* et établit les grandes dates de la vie d'Aristote et une liste de ses écrits qu'utilisera Ptolémée Chennos.

— Ptolémée Chennos (fin du Ier siècle et début du IIe siècle ap. J.-C.) auteur d'une *Vie d'Aristote* et d'une liste de ses écrits, traduites en syriaque et en arabe (voir A. Baumstark, *Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles*, Heidelberg, 1898, repris dans *Aristoteles bei den Syrern vom V-VIII Jahrhundert*, I, Leipzig, Teubner, 1900), s'inspire largement d'Andronicus de Rhodes (voir M. Plezia, *De Andronici Rhodii studiis aristotelicis, Polska Akad. Umiej.*, *Archiw. filol.* n° 20, Cracovie, 1946 et P. Moraux, *Listes*, p. 289-309).

— Plutarque (début du IIe siècle ap. J.-C.) dans sa *Vie de Sylla* (26, 1-2) dépend aussi d'Andronicus de Rhodes.

— Diogène Laërce (début du IIIe siècle), dans ses *Vies et opinions des philosophes illustres*, traite de la *Vie d'Aristote* (V, 1-27, édit. R. D. Hickes, *Diogenes Laertius...*, Londres, Loeb, 1950) d'après Hermippe (IIIe siècle av. J.-C.), Apollodore (IIe siècle av. J.-C.) et surtout Ariston de Céos, le quatrième successeur d'Aristote à la tête du Lycée vers 200 av. J.-C., qui écrivit une *Histoire du Péripatos*, dans laquelle figuraient des notices biographiques et des listes d'écrits, et ainsi nous a conservé le testament d'Aristote et la première liste de ses œuvres (voir P. Moraux, *La Composition de la « Vie d'Aristote » chez Diogène Laërce*, dans *Rev. Ét. grecques*, LXVIII (1955), p. 124-163 et *Listes*, p. 237-247).

— Eusèbe de Césarée (IVe siècle) dans sa *Praeparatio Evangelica* (XV, 2) nous a transmis un fragment du livre VII du traité *De la Philosophie* du péripatéticien Aristoclès qui, vers 200 ap. J.-C., s'appuie sur les lettres du philosophe à Antipater pour prendre la défense d'Aristote (Migne, *P. G.*, XXI, col. 1297-1301).

— La *Vita Marciana*, vie d'Aristote écrite au milieu du VIe siècle par un disciple inconnu du philosophe néo-platonicien Olympiodore, commentateur de Platon et d'Aristote, et conservée par un unique manuscrit du XIVe siècle de la Bibliothèque de Saint-Marc à Venise. Ce travail est inspiré d'Andronicus de Rhodes (Ier siècle av. J.-C.), de Ptolémée Chennos (IIe siècle ap. J.-C.) et d'Olympiodore (fin du Ve siècle ap. J.-C.). Voir, à ce sujet, Rose, *Arist. fragm.*, p. 426-436 ; et aussi A. Busse, *Die neuplatonische Lebensbeschreibung des Aristoteles*, dans *Hermès*, XXVIII (1893), p. 262-276 ; A. Tovar, *Para la formación de la Vita Marciana de Aristóteles, sobre un nuevo fragmento en el codice Matritense 4676* (*olim N 9*), dans *Emerita*, XI (1943), p. 180-200.

— La *Vita Menagiana*, vie anonyme éditée pour la première fois par Égide Ménage en appendice à son édition de Diogène Laërce et tirée de l'article Ἀριστοτέλης de l'*Onomatologue* d'Hésychius de Milet (fin du VIe siècle), selon V. Rose (*De Arist. librorum ordine et auctoritate*, Berlin, 1854, p. 48-50 ; voir F. Susemihl, *Arist. Politica*, p. XLIII ; H. Schultz, *Real Enc.*, VIII, 2, col. 1324, s. v. Hesychius 10 et l'édition V. Rose, *Arist. fragm.*, p. 9-18). La liste des ouvrages qui suit cette *Vie* provient à la fois de la liste d'Ariston de Céos et de celle d'Andronicus de Rhodes.

— La *Vie* de Suidas (Xe siècle), dérivée, pour la partie biographique, de l'*Epitome* de l'*Onomatologue* d'Hésychius de Milet (voir A. Adler, *Real Enc.*, s. v. Suidas, col. 706-707).

— La *Vita Pseudo-Ammoniana*, abrégé d'époque byzantine connu aussi sous le nom de *Vita Vulgata* et dérivé de la *Vita Marciana* (édit. V. Rose, *ibid.*, p. 437-441 ; publiée également par A. Westermann, elle figure après les *Vies* de Diogène Laërce dans l'édit. Didot, Paris, 1878 ; voir aussi A. Busse, *ibid.*, p. 452-462).

— Le *De Vita Aristotelis* en latin qui doit dater de la première moitié du XIII[e] siècle et qui semble une compilation de la *Vita Marciana* et de la *Vita Pseudo-Ammoniana* (édit. V. Rose, *ibid.*, p. 442-450).

II. Les listes (πίνακες) des œuvres d'Aristote sont celles :

1° De Diogène Laërce (Diog. L., V. 22-27) éditée par E. Heitz, *Fragmenta Aristotelis*, dans *Aristotelis Opera omnia*, IV, 2, Paris, 1869, p. 1-7, et par V. Rose, dans *Aristotelis Opera*, edit. acad., V, Berlin, 1870 (abrév. : Rose[1]), p. 1463-1466, et dans *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig, 1886 (abrév. : Rose[2]), p. 3 suiv. Cette liste de Diogène Laërce comprend 146 titres.

2° De l'Anonyme de la Vie de Ménage, dans les *Fragm. Arist.* de l'*Arist. Op. omnia*, Didot, IV, 2, p. 5-9 et par V. Rose, avec de nombreux amendements, dans *Arist. Op.*, ed. acad., V, Berlin (Rose[1]), p. 1466-1469 et, avec la *Vita Menagiana*, dans *Arist. q. f. libr. fragm.*, p. 9-18. A cette liste de l'Anonyme, comprenant 139 titres, s'ajoute un Appendice de 57 titres (n° 140 à 196).

Ces deux listes de Diogène Laërce et de l'Anonyme proviennent vraisemblablement du catalogue établi par Ariston de Céos dès la fin du III[e] siècle av. J.-C., comme l'a montré le beau travail de P. Moraux sur *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, p. 237-247 ; l'Appendice remonte en partie à la liste d'Ariston de Céos et à celle d'Andronicus de Rhodes (établie entre 40 et 20 av. J.-C.), comme le catalogue de Ptolémée (voir P. Moraux, *Listes*, p. 271 à 288) ; I. Düring a fait la critique de la thèse de P. Moraux dans *Ariston or Hermippus ? Classica et Mediaevalia*, XVII, 1956, p. XI suiv.

3° De Ptolémée Chennos, transmise en arabe d'après une version syriaque, par Ibn al Qifṭī (1172-1248) dans sa *Chronique des Savants* qui note la transcription des titres grecs et par Ibn Abī Uṣeibi'a († 1236), sans les transcriptions, dans son *Histoire des Médecins*. Cette liste de Ptolémée, éditée par M. Steinschneider (dans *Arist. op.* ed. acad., V, Berlin, p. 1469 suiv.) s'inspire largement du catalogue d'Andronicus de Rhodes (voir A. Baumstark, *op. cit.* ; M. Plezia, *De Andronici Rhodii studiis aristotelicis* et P. Moraux, *Listes*, p. 289-309). Sur ces catalogues d'ouvrages, voir aussi W. L. Newman, *Polit.*, II, p. I ; J. Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*, p. 78 ; P. Louis, *Aristote. Parties des Animaux*, p. V et I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborg, 1957.

III. Pour toutes les œuvres d'Aristote dont il ne reste que des fragments plus ou moins longs, on dispose de collections dont les principales sont celles de E. Heitz, *Fragmenta Aristotelis*, dans *Arist. Op. omnia*, IV, 2, Paris, Didot, 1869, p. 15-357, — et de V. Rose, *Arist. q. ferebantur libr. fragm.*, dans *Arist. Op.*, ed. acad., V, Berlin, 1870 (abrév. : Rose[1]), p. 1474-1584 et *Aristotelis quae ferebantur librorum*

fragmenta, Leipzig, 1886 (abrév. : Rose[2]; beaucoup plus complet). Pour les fragments de l'*Eudème*, du *Protreptique* et du *De Philosophia*, le recueil de R. Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florence, 1934, est actuellement le plus complet.

Pour les traités du *Corpus Aristotelicum*, on se réfère communément aux deux éditions complètes (ou presque) : *Aristotelis Opera*, ed. Akad., Regia Borussia, Berlin, 1831-1870 en 5 volumes (La *Politique* de I. Bekker (1831), t. II, p. 1252-1342. L'*Index aristotelicus* de H. Bonitz (1870) est dans le tome V ; 2e édit., Graz, 1955) et *Aristotelis Opera omnia*, Paris, Didot, 1848-1873 en 5 volumes (la *Politique* de E. Heitz, tome I, p. 482-634 ; le tome V contient un index nominum et rerum) et aux divers volumes des éditions Teubner (la *Politique* d'O. Immisch) ou de la Collection des Universités de France (Paris, Belles Lettres).

IV. Les ouvrages les plus importants sur la *Politique* sont ceux de :

J. Barthélemy Saint-Hilaire, *Politique* d'Aristote, 3e édit., Paris, 1874, Préface et appendice, p. I à CLXXVIII ; W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen*, Leipzig, 1870-1875 (2 vol.) ; Fr. Susemihl, *Aristotelis Politica*, Leipzig, 1872 et *Aristoteles' Politik. Kommentar zur Politik des Aristoteles*, Leipzig, 1879 (2 vol.) et, en collaboration avec R. D. Hicks, *The Politics of Aristotle*, Bk I-V (= I-II-III-VII-VIII), Londres, 1894 ; W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1887-1902 (4 vol.) ; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athens*, Berlin, 1893 (2 vol.) ; E. Barker, *The political thought of Plato and Aristotle*, New-York-Londres, 1906 et *The life of Aristotle and the composition and structure of the Politics*, *Class. Rev.*, XLV (1931), p. 162-172, et *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1946 ; O. Immisch, *Aristotelis Politica*, Leipzig, Teubner, 1909 (2e édit., 1929) ; H. von Arnim, *Die politischen Theorien des Altertums*, Vienne, 1910 et *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik. Sitzber. Akad. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl.*, Bd. CC, Abh. 1, Vienne, 1924 ; W. Siegfried, *Die Entstehungsgeschichte von aristotelischen Politik*, *Philologus*, LXXXVIII (1933), p. 362-391 et *Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles*, Zürich, 1942, et *Der Rechtsgedanke bei Aristoteles*, Zürich, 1947 ; M. Defourny, *Aristote, Études sur la Politique*, Paris, 1932 ; J. Marias-M. Araujo, *Aristoteles. Politica*, Madrid, 1951.

Les ouvrages suivants aident à mieux comprendre les questions que pose la *Politique* : V. Rose, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, Berlin, 1854, et *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig, 1863 ; J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken*, Berlin, 1863 ; E. Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig, 1865 ; W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912, et *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923 (édit. angl., *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*, translated with the Author's corrections and additions by Richard Robinson, Oxford, 1934 ; 2e édit., 1948 (abrév. : *Arist.*[2]) ; E. Barker, *Greek political thought. Platon and his predecessors*, Londres, 1918, 4e édit., 1951 ; W. D. Ross, *Aristotle*, Londres, 1923 ; trad.

franç., Paris, 1930 ; A. Mansion, *La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents (Les Éthiques et la Politique), Rev. néoscol. de Philos. Louvain*, XXIX (1927), p. 307-341 et p. 423-466, et *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2e édit., Louvain, 1945 ; H. von Arnim, *Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles, Wiener Studien*, XLVI (1928), p. 1-48 ; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florence, 1936 (2 vol.) ; F. Nuyens, *Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles*, Nimègue-Utrecht, 1939, trad. franç. : *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, préface par A. Mansion, Louvain, 1948 ; J. Bidez, *Un singulier naufrage littéraire dans l'antiquité, A la recherche de l'Aristote perdu*, Bruxelles, 1943 ; L. Robin, *Aristote*, 1944 (avec un compte rendu des études sur la chronologie des œuvres, p. 22-26) ; P. Gohlke, *Die Entstehungsgeschichte der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik, Sitzber. Akad. Wiss. Wien*, CCXXIII.2 (1944), p. 1-144 et *Aristoteles und sein Werk*, Berlin, 1948 ; P. Moraux, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, préface par A. Mansion, Louvain 1951 (abrév. : *Listes*) et *Le Dialogue sur la Justice*, Louvain-Paris, 1957 (surtout p. 2-22) ; H. Hamburger, *Morals and Law. The growth of Aristotle's legal theory*, New-York-Londres, 1951 ; T. Sinclair, *A history of Greek political thought*, Londres, 1951 ; trad. franç. : *Histoire de la pensée politique grecque*, Paris, Payot, 1953 ; J. Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952 ; L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955, Introduction, p. 7-33 et indic. bibliog., p. 149 suiv. ; Mgr A. Jannone, *I Logoi essoterici di Aristotele. Atti dell'Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 1954-1955, CXIII (cl. di sc. mor. e lett.), Venezia, 1955 ; J. Imbert, dans R. Monier, G. Cardascia et J. Imbert, *Histoire des Institutions et des faits sociaux depuis les origines jusqu'à l'aube du Moyen-Age*, Paris, 1955 : J. Imbert, *Le Droit grec*, p. 97-155 ; R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain-Paris, 1958 : Introduction par R.-A. Gauthier, p. 1*-54*. (Voir aussi note complémentaire, *infra*, p. 103.)

Page VIII, n. 1.

Dans cette reconstitution, en partie conjecturale, de la vie et de l'œuvre d'Aristote, il ne faut pas oublier que la chronologie des dialogues perdus et des traités du *Corpus Aristotelicum*, ouvrages mutilés et inachevés, dépend, pour beaucoup de critères souvent trop subjectifs et que les thèses fondamentales de W. Jaeger (de F. Nuyens, et d'autres, à sa suite) ont été plus d'une fois mises en doute. Ainsi, à propos de la théorie génétiste, dont Wilamowitz (*Aristoteles und Athens*, I, p. 355-359) avait eu l'intuition, avant qu'elle ne fût exposée d'abord par Th. Case (*Encycl. Brit.*, 11e édit., 1911, II, p. 501-522 ; XVI, p. 879-896 ; XVIII, p. 225-253 et aussi *Mind*, XXXIV (1925), p. 80-86, *The development of Aristotle*) et longuement développée ensuite par W. Jaeger dans divers écrits (voir *supra*, p. 100) — théorie selon laquelle Aristote aurait élaboré peu à peu ses conceptions philosophiques personnelles en se libérant progressivement de la doctrine de Platon (mais le Platon des *Lois* est déjà bien différent de celui de la *République*) — on peut, sans parler des critiques exprimées dès l'origine par H. von Arnim et bien d'autres, remarquer ce

qu'ont écrit A. Mansion (*Introduction à la physique aristotélicienne*, p. 6) : « Il y a encore dans le matériel présenté par Jaeger trop de données discutables, ou même sans valeur, pour que, en les prenant comme point de départ, on ait chance de fournir un travail vraiment solide... » ; M. de Corte (*La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, 1934, p. 6) : « à la base de la méthode génétiste, il y a un esprit hégélien de dialectique abstraite diamétralement opposé à l'esprit aristotélicien de recherche et d'expérience, lestée de métaphysique et de fidélité au réel » ; et Sir David Ross (*The development of Aristotle's thought, Proceed. of the British Academy*, XLIII, p. 63 suiv.), selon qui Aristote s'est écarté progressivement de Platon, mais « son esprit n'est allé ni si loin ni si vite » que le pense W. Jaeger [voir aussi M. Hamburger, *Morals and Law*, p. 3 ; M. Wundt, *Untersuchungen über Metaph. d. Arist.*, Stuttgart, 1953 ; Mgr Jannone, *I Logoi essoterici di Aristotele, Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 113 (1954-1955)]. L'opposition chez Aristote entre un idéalisme de la jeunesse et un empirisme de la vieillesse est très contestable : voir F. Dirlmeier, *Aristoteles*, dans *Festschrift Albert Stohr, Jahrbuch für das Bistum Mainz*, V, 1950 ; T. Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*, p. 21 suiv. ; voir aussi E. Bignone, *L'Arist. perduto*, I, p. 42-47, 112, etc. R. Stark, *Aristotelesstudien* (*Zetemata* 8), Munich, 1954 ; W. G. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus...*, Berkeley, 1957. Au sujet de la thèse de F. Nuyens — selon laquelle Aristote aurait passé d'un dualisme du composé humain à une conception instrumentiste et finalement « hylémorphique » de l'être vivant, telle que l'expose le *de Anima* —, P. Moraux (*Le Dialogue sur la Justice*, p. 41, n. 57 et p. 155, n. 43) souligne fort judicieusement que « l'adoption de l'hylémorphisme n'a point entraîné l'abandon radical de toutes les thèses qui avaient été conçues dans la perspective instrumentiste », et qu'il y a « une liaison intime de l'instrumentisme avec la thèse des formes du commandement et avec les corollaires de celle-ci », que l'on trouve exposés dans des dialogues de jeunesse et dans divers passages de la *Politique* ; d'ailleurs, la distinction *réelle* ou *logique* des *parties* de l'âme n'a guère d'importance pour l'homme politique (ou le moraliste), comme Aristote le dit lui-même (*Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 23 suiv. et surtout 27-31). C'est plus tard, dans le *de Anima* qu'Aristote s'interrogera sur la nature de cette distinction (*de An.*, II, 2, 413 b 13 suiv.) et critiquera explicitement la théorie de la division réelle des parties de l'âme (*de An.*, III, 9, 432 a 15 b 7).

De plus, il faut penser que, comme l'a écrit P.-M. Schuhl (*L'œuvre de Platon*, p. 15), « une notion peut être bien antérieure, chez un auteur, au moment où il la développera dans son œuvre, et l'évolution de la pensée ne coïncide pas nécessairement avec l'ordre des publications » ; et ceci rend aléatoire tout essai de datation d'une œuvre, qui ne s'appuie pas sur des indices très sûrs.

Enfin, il ne faut pas oublier que les textes eux-mêmes, souvent très brefs, sont presque toujours détachés de leur contexte primitif, si important, en particulier, lorsqu'il s'agit des dialogues ; ces fragments de répliques, tirés de dialogues dont on ne connaît même pas les interlocuteurs, permettent difficilement de conclure que dans les idées ainsi présentées s'expriment toujours les thèses philosophiques

d'Aristote. De plus, ces *excerpta* ne sont qu'exceptionnellement « des citations authentiques des paroles mêmes du philosophe » ; ce sont surtout des passages de Cicéron et des commentateurs néoplatoniciens dont les préoccupations et les jugements personnels, sans compter la part de l'exagération littéraire qui intervient souvent, ont faussé les véritables perspectives. Cicéron, comme il le dit lui-même (*ad Attic.*, XII, 52, 3 ; *de Off.*, I, 2-6 ; *de Fin.*, I, 2, 4-6), compile ses œuvres en puisant un peu partout, arrange à son gré ou paraphrase des sources postaristotéliciennes et son goût littéraire, parfois bien surprenant, trouve de l'abondance et de la douceur dans le style des *Topiques* à l'allure si sèche (*Top.*, I, 3, « ... dicendi incredibilis copia et suavitas »). D'autre part les néo-platoniciens, dans leurs efforts pour rapprocher platonisme et aristotélisme, n'ont pu que déformer, inconsciemment ou volontairement, les textes dont ils se servaient à l'appui de leurs thèses. D'ailleurs, plus d'une fois, un même passage de l' « Aristote retrouvé » a été, suivant la méthode de reconstitution choisie par un auteur, attribué tantôt à un dialogue, tantôt à un autre (au sujet de ces incertitudes d'attribution, voir en particulier la table de correspondance dressée par W. D. Ross à la fin de l'*Aristotelis Fragmenta selecta*, Oxford, 1955, p. 149), et ceci montre le sens peu clair d'un certain nombre de ces fragments.

Ainsi, nous souvenant de ce que dit encore A. Mansion — l'état fragmentaire dans lequel les premiers ouvrages d'Aristote nous sont parvenus ne permet aucune conclusion touchant les relations entre ces écrits et les traités (*Rev. néoscol. Philos. Louvain*, XXIX (1927, p. 323) —, nous aurons beaucoup de prudence dans l'emploi des fragments des œuvres perdues et nous utiliserons, avec la même circonspection, cette idée d'évolution comme une hypothèse commode qui nous permettra de mieux voir sous différents aspects la pensée politique d'Aristote, telle qu'elle se manifeste dans ses œuvres.

Page CXII, n. 6.

Outre la mise au point de A. Mansion, faite après les travaux de W. Jaeger — A. Mansion, *La Genèse de l'œuvre d'Aristote...*, *Rev. néoscol.*, XXIX (1927), p. 307-341 et 423-466 —, on peut rappeler les vues de H. von Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte...*, Vienne, 1924, qui admettait l'authenticité de la *Grande Morale* et reconnaissait dans la *Politique* quatre couches : — d'abord I et III, puis plus tard II (chap. I-VII), tous trois écrits à Assos ; — IV et V, puis VI, tous trois du début du second séjour à Athènes ; — II repris et complété vers 330 ; — VII-VIII, inachevés, mais se distinguant par leur style soigné, dans les dernières années d'Aristote. On peut aussi indiquer brièvement les positions de Sir E. Barker, W. Siegfried, J. L. Stocks, F. Nuyens, P. Gohlke, H. Ryffel et W. Theiler. — E. Barker (*The Life of Aristotle and the composition and structure of the Politics, Class. Rev.*, XLV (1931), p. 162-172 ; voir aussi *Encycl. Soc. Sc.*, II (1930), p. 191-193) gardant la division actuelle par livres telle qu'elle a été transmise, mais dont Barthélemy Saint-Hilaire (*Politique*, 3e éd., p. CLXXV suiv.) a montré la valeur toute relative, rapporte à la période d'Assos et de Mytilène l'*Urpolitik* (VII-VIII) ; au séjour à Pella et au début du Lycée, I et III qui correspondent au *Politique* de Platon,

ainsi que II, intercalé ensuite ; aux dernières années, IV-VI (à cette solution génétiste E. Barker semble avoir en partie renoncé dans sa traduction de la *Politique*, Oxford, 1946). — W. Siegfried (*Die Entstehungsgeschichte von aristotelischen Politik, Philologus*, LXXXVIII, 1933, p. 362-391 ; voir aussi *Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles*, Zürich, 1942 et *Der Rechtsgedanke bei Aristoteles*, Zürich, 1947), insistant sur l'évolution continue d'Aristote, admet des développements primitifs isolés sur l'aristocratie, la monarchie, etc., qui ne correspondraient pas nécessairement à l'actuelle division en livres. VII et VIII et une critique de la *République* de Platon (II) seraient la partie la plus ancienne et formeraient une étude de la meilleure constitution ; ensuite viendrait une théorie générale des constitutions (III) ; IV aurait continué III et introduit un second exposé sur les constitutions (IV-V) ; VI aurait formé un troisième exposé complémentaire. — J. L. Stocks — *Scholè, Class. Quart.*, XXX (1936), p. 177-187 ; voir *The composition of Aristotle's Politics, Class. Quart.*, XXI (1927) — s'appuyant sur la notion de *scholè* considère comme anciens, sans plus de précisions, I-II-III-VII et VIII. — F. Nuyens (*Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles*, Nimègue, 1939 ; édit. franç. : *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain-Paris, 1948, p. 194 suiv.) confirme en général les idées de W. Jaeger : la *Politique*, dont différents passages font allusion à la division de l'âme en « parties », appartiendrait tout entière à la période de transition de 347 à 330, celle de l' « instrumentisme mécaniste » ; mais il faut reconnaître que la *Politique* se prête mal à l'application du « critère psychologique », en particulier dans les « livres réalistes » ; d'autre part P. Moraux montre bien que l'instrumentisme est intimement lié avec la théorie des formes du commandement, telle qu'elle apparaît souvent dans la *Politique* (par exemple *Pol.*, I, 5, 1254 a 34-b 9 ; 6, 1255 b 9-15 ; III, 4, 1277 a 5-10 ; voir P. Moraux, *Le Dialogue sur la Justice*, p. 32, 41 suiv.) et Aristote lui-même dans l'*Éthique de Nicomaque* note, en passant, que « l'abandon de la théorie des *parties* de l'âme au profit de celle des *facultés* change peu de chose aux problèmes qu'il considère » (*Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 28 suiv.). — P. Gohlke (*Die Entstehungsgeschichte der aristotelischen Ethik, Politik und Rhetorik, Sitzber. Akad. Wiss. Wien, Philos.-hist. kl.*, Bd 223. 2, Vienne, 1944, p. 1-144 ; voir aussi *Aristoteles und sein Werk*, Paderborn, 1948), qui admet, comme H. von Arnim, l'authenticité de la *Grande Morale*, insiste sur les remaniements importants et multipliés qu'ont subis les divers livres. Une première série de travaux aurait eu pour objet l'État idéal et l'éducation — VII et VIII dans une première rédaction ; une deuxième série aurait compris les analyses des constitutions existantes dans l'ordre suivant VI-V et IV, puis le livre III aurait formé le début d'un cours composé de III-VI-V-IV-VII-VIII. Enfin les livres I et II complétant l'ouvrage et les autres livres étant refondus ou rédigés de nouveau, on aurait eu les huit livres dans l'ordre actuel. — H. Ryffel (Μεταβολὴ πολιτειῶν. *Der Wandel der Staatsverfassungen* (*Noctes Romanae*, Nr. 2), Berne, 1949, chap. IV), s'attachant à la théorie des révolutions, ne fait qu'une étude limitée, mais met en relief tout l'empirisme de V et IV qui s'oppose aux considérations de morale théorique du livre III. — W. Theiler (*Bau und Zeit*

der aristotelischen Politik, Museum Helveticum, IX, 2 (1952), p. 65-78 et aussi *Zur Entstehungsgeschichte von arist. Politik, Philologus,* LXXXIX, 1934, p. 250-253) approfondissant son étude de 1934, multiplie les parallèles entre VII-VIII et les *Lois* de Platon et distingue quatre étapes : VII-VIII en première rédaction, écrits à Assos ou Mytilène vers 345 ; III et I en première rédaction et VII-VIII avec addition (et références à III), vers 335 ; IV-VI en première rédaction indépendante et sans lien avec III en particulier, entre 329 et 326 ; I et III remaniés et IV avec additions et doublets, vers 325 ; II reste douteux : fond ancien mais certaines parties récentes (chap. XII).

Page 12.

1. Πολιτικά ici neutre pluriel traduit chez certains par *Les Politiques* (L. Le Roy, éd. Paris, 1568 ; A. Festugière, *Le Plaisir,* Paris, 1946, Introd., p. XXIV ; de même en anglais W. L. Newman et E. Barker : *The Politics*) au sens de *Questions ou Recherches de Politique.* Au début de l'*Éthique de Nicomaque,* qui est comme une introduction à l'étude de ces questions politiques, Aristote emploie le terme πολιτική (I, 1, 1904 a 27 ; 1904 b 14, etc.) forme adjective qui implique sans doute à la fois les noms de *science* (ἐπιστήμη) et d'*art* ou de *faculté* (τέχνη, δύναμις). Ainsi la Politique se présente comme une étude *scientifique,* en vue de l'action politique, des problèmes de la Cité, et des moyens d'améliorer la vie de la communauté étatique, ou comme la *pratique* même de l'*art* politique (cf. *Pol.*, I, 11, 1258 b 9 ; II, 1, 1260 b 32 ; III, 8, 1279 b 12 ; IV, 1, 1288 b 36 suiv. ; etc.). Sa fin qui est le bien de l'État (*Eth. Nic.*, VII, 11, 1160 a 11) apparaît aussi comme le bien même de l'homme (I, 1, 1094 b 7), ce bonheur (εὐδαιμονία, I, 2, 1095 a 18 — cf. *Pol.*, III, 9, 1281 a 2) humain qui résulte de la pratique du beau et du juste (*Pol.*, VII, 3, 1325 a 32 suiv.), objet même de la Politique (I, 1, 1094 b 14 — cf. *Pol.*, III, 9, 1281 a 3) ; ainsi la Politique est la science souveraine et au plus haut point *architectonique* (I, 1, 1094 a 26). Et l'Éthique individuelle est subordonnée, sur bien des points, à la Politique, véritable Éthique sociale — en tant qu'éthique d'une communauté étatique vivant sous une constitution (πολιτεία) qui est, bien plus qu'un document juridique, un *genre de vie* (*Pol.*, IV, 11, 1295 a 40 : βίος τις) offert à tous ses membres.

2. *La cité* grecque, *polis,* correspond plus à la notion d'*État* (terme venu au XVIe siècle du latin *status* peut-être par l'intermédiaire de l'italien *stato*) qu'à celle de *ville.* Sur ce sujet, voir M. Defourny, *op. cit.*, p. 466. L'État dans la *Politique* apparaît comme une communauté composée de gouvernants et de gouvernés. C'est un tout composé de parties (*Pol.*, I, 2, 1253 a 20 ; VII, 8, 1322 a 21 suiv.), non un mélange (μίξις, κρᾶσις) dont les composants forment une entité nouvelle ; c'est une *synthèse* (III, 3, 1276 b 6), une union d'éléments simples (ἀσύνθετα) qui subsistent comme tels à l'intérieur du composé. Étant un tout, l'État est composé d'éléments dissemblables (II, 2, 1261 a 29) dont les uns commandent et les autres obéissent (I, 6, 1254 a 28 suiv.) ; ses parties, c'est-à-dire les individus qui le composent, sont par rapport à lui dans la même relation que les parties de n'importe quel tout à l'égard de ce tout (I, 2, 1253 a 26). Voir Newman, I, p. 43.

3. Cette idée, que la cité est une communauté, affirmée implicite-

ment par Platon (*Rep.*, II, 371 b ; V, 462 c ; II, 369 c) eut une grande influence sur la spéculation politique en Grèce.

4. Le terme *communauté,* qui revient très fréquemment dans la *Politique,* a un sens beaucoup plus large que le terme *association.* D'après des indications éparses dans l'*Eth. Nic.* et dans la *Politique,* on peut recueillir les données suivantes : 1° la communauté se compose au moins de deux êtres humains différents l'un de l'autre (*Eth. Nic.*, V, 8, 1133 a 16 suiv.) qui, en règle générale, ne sont pas entre eux dans la relation d'un instrument à sa fin (*Pol.*, VII, 8, 1328 a 21 suiv. et *Eth. Nic.*, VIII, 13, 1161 a 32 suiv. ; exception : la communauté du maître et de l'esclave, *Pol.*, I, *passim*) ; 2° ces êtres humains possèdent des biens et peuvent les échanger ; sans échanges réciproques il n'y a pas de communauté (*Eth. Nic.*, V, 8, 1132 b 5). Les biens deviennent commensurables entre eux grâce à la monnaie qui en permet l'évaluation et par suite l'échange (*Eth. Nic.*, V, 8, 1133 b 15 suiv.) ; 3° les deux parties s'unissent dans une action commune (*praxis*) *Eth. Nic.*, X, 12, 1172 a 3 suiv. ; par exemple les membres d'un État s'unissent pour atteindre un certain bonheur (*Pol.*, VII, 8, 1328 a 36 suiv.) : ceux de la cité idéale, pour la pratique de la vertu ; la communauté implique but commun (*Eth. Nic.*, VIII, 11, 1160 a 8 suiv.) et action commune ; 4° parfois dans l'*Eth. Nic.* il semble qu'il y ait contrat entre les parties de la communauté (*Eth. Nic.*, VIII, 14, 1161 b 13 suiv.) ; dans la *Pol.* on ne trouve rien de semblable : l'État est un fait de nature comme la famille (cf. Newman, I, 41 suiv.). La communauté politique est une association d'*égaux et pairs* (cf. *Pol.*, III, 6, 1279 a 9) ; l'homme d'État (*politikos*) qui traite les affaires de la cité n'est donc qu'un *primus inter pares* ; c'est pourquoi il diffère essentiellement d'un roi, d'un chef de famille ou d'un maître.

5. Même forme d'expression dans *Pol.*, I, 6, 1255 a 15 et *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 2. Ce principe développé dans *Pol.*, III, 12, 1282 b 15 suiv. a guidé Aristote dans ses diverses recherches.

6. Même idée dans *Eth. Nic.*, VIII, 11, 1160 a 21, 28. Aristote ne songe pas à la grandeur matérielle de la cité, mais à la fin qu'elle cherche à atteindre, aussi vaste que la vie humaine ; c'est pourquoi elle est par rapport à toutes les autres communautés comme un *tout* à l'égard de ses parties (cf. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 b 6).

7. En particulier Socrate (Xénoph., *Mem.*, III., 4, 12 ; III, 6, 14) et Platon (*Polit.*, 258 e-259 a ; *Lois*, III, 680 d-681 a ; 683 a).

8. *L'homme d'État* (πολιτικός) qui a la pratique des affaires de la cité (cf. *Pol.*, I, 11, 1259 a 33 suiv.), le magistrat d'une cité libre qui se gouverne elle-même selon les idées des Grecs. Parfois le mot signifie beaucoup plus, car Aristote exige que le vrai politique connaisse la psychologie (*Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 18 suiv.), la législation et d'autres sciences ; aussi le mot est-il joint à νομοθέτης l'homme d'État théorique, le savant en politique (cf. IV, 1, 1288 b 26 ; V, 9, 1309 b 35 ; VII, 4, 1326 a 4).

9. La distinction entre les deux reposerait sur l'extension et la durée du pouvoir possédé : permanence et indépendance du pouvoir chez le roi, alternance de pouvoir et subordination à des préceptes chez l'homme d'État. Une telle distinction entre le roi et l'homme d'État ne semble pas être sous cette forme dans le *Politique* de Platon ;

Aristote la tire peut-être de 294 a, 300 e suiv. bien que Platon semble établir une différence entre le roi idéal et l'homme d'État actuel plutôt qu'entre le roi idéal et l'homme d'État idéal qu'il ne semble pas distinguer (300 c). Selon Aristote le roi diffère par nature de ceux qu'il gouverne (*Pol.*, I, 12, 1259 b 14 ; cf. *Eth. Nic.*, VIII, 12, 1160 b 3 suiv.) ; il n'est pas leur égal comme l'homme d'État (*Pol.*, I, 7, 1255 b 18 suiv.) ; d'autre part l'alternance de pouvoir n'existe pas dans toutes les formes de « pouvoir politique » (*Pol.*, I, 12, 1259 b 4).

10. Le roi idéal et en fait le « véritable politique » du *Politique* (299 c-300 e) règne « en s'inspirant de son art » (μετὰ τέχνης) et non « d'après la lettre écrite » (κατὰ γράμματα, 301 e).

11. Cette expression se retrouve dans *Pol.*, I, 8, 1256 a 2 ; ὑφηγεῖσθαι semble employé au sens moyen et non au sens passif comme le suppose Bonitz (*Ind. Ar.*, 807 b 46 suiv.). La même méthode de recherche — diviser un tout composé en ses éléments simples et les examiner séparément — est suivie pour l'étude de la cité (*Pol.*, I, 2 et 3) et pour l'étude du bonheur (*Eth. Nic.*, I). Voir aussi l'étude sur le citoyen, *Pol.* III (1-5).

Page 13.

1. En examinant les choses ainsi Aristote suit l'exemple de Platon (*Rep.*, II, 369 a ; *Lois*, III, 678 suiv.), mais son objet est différent : d'une part, il veut distinguer le maître du chef de famille, du roi et de l'homme d'État ; d'autre part, il veut prouver que la cité est un fait de nature. Cette méthode *génétique* est identique en fait à la méthode *analytique* du chap. I, puisqu'elle a pour point de départ les éléments les plus simples et qu'elle implique ainsi l'emploi de l'analyse. Dans *de Part. An.*, I, 1, 640 a 13 suiv. (surtout a 33-b 34) ; 642 a 31, Aristote expose une opinion contraire.

2. D'après Aristote la société aurait une triple origine : 1° la nécessité est à l'origine de la société dont la forme première est l'union de deux êtres humains indispensables l'un à l'autre. Aristote insiste sur la nécessité, c'est-à-dire la nature et sur les besoins de chaque jour comme origine de la famille pour prouver que la cité, qui est formée de villages et de familles, est un fait de nature. Deux instincts puissants sont à la base du processus qui donne naissance à la cité : celui de reproduction qui pousse à s'unir mâle et femelle et celui de conservation qui crée des liens mutuels entre maître et esclave ; 2° le désir de vivre (c. 2, 1252 b 29 ; III, 6, 1278 b 24 ; cf. Platon, *Rep.*, II, 369 d) et ensuite le désir de *vivre bien*, d'une vie noble (1252 b 30 ; III, 6, 1278 b 21 suiv.) ; pour atteindre ce but les hommes ont besoin d'aide mutuelle (III, 6, 1278 b 20) ; 3° le désir d'une vie commune (III, 6, 1278 b 21) : l'homme tient de la nature le langage, la connaissance du bien et du mal, etc., qui lui font rechercher la société en dehors de tout besoin d'aide mutuelle ; c'est un *animal politique*, un être sociable. Sans ces dons, les instincts de reproduction et de conservation ne pourraient seuls donner naissance à la famille et à la cité, car ces instincts appartiennent aussi aux animaux inférieurs qui, eux, ne forment ni famille, ni cité. Pour Platon, l'origine de la cité semble être dans l'échange entre citoyens des produits de leur travail respectif (*Rep.*, II, 369 b suiv., surtout

371 b) ; même dans les *Lois*, où la famille est considérée comme le germe de la cité (III, 680), Platon ne ramène pas la famille à ses éléments constituants comme le fait Aristote ; pour ce dernier les relations d'échange ne commencent qu'avec le village (c. 9, 1257 a 19 suiv.), tandis que la société a pour origine les relations entre mari et femme et entre maître et esclave. Voir Newman, II, p. 104. *Par couples :* cf. *Eth. Nic.*, VIII, 14, 1162 a 17.

3. C'est l'origine, mais non pas, d'après Aristote, la fin du mariage, cf. *Eth. Nic.*, VIII, 14, 1162 a 19 suiv. La famille, comme la cité, vient à l'existence pour une fin, mais subsiste pour une autre. *Effet d'un choix :* pour Aristote l'origine de la famille et de la cité se trouve dans la nécessité et la nature et non dans la προαίρεσις (sur cette opposition, cf. Bonitz, *Ind. Ar.*, 837 a 46).

4. Cf. *de An.*, II, 4, 515 a 26. Platon aussi considère le mariage comme un moyen d'atteindre l'immortalité (*Lois*, IV, 721 b c.)

5. Aristote ici ne pense sans doute qu'à la relation entre maître et esclave et indique déjà sa théorie de l'esclavage naturel. La fonction de l'esclave se réduit presqu'uniquement à l'usage de ses forces corporelles (*Pol.*, I, 5, 1254 b 17 suiv.) ; aussi ne peut-il jouir ni du bonheur ni de la vie de son choix (III, 9, 1280 a 33). C'est l'intelligence qui fait le maître (cf. *de An.*, I, 5, 410 b 12 suiv. et *Pol.*, VII, 7, 1327 b 23-33). Pour Platon les gens qui n'ont que de la force physique et peu d'esprit ne peuvent être que des salariés (*Rep.*, II, 371 e).

6. Cf. Platon, *Lois*, 690 b.

7. Dans un autre passage de la *Politique*, l'autorité du maître n'a qu'accidentellement pour objet l'intérêt de l'esclave (III, 6, 1278 b 32).

8. En mentionnant deux types de relation (homme-femme, maître-esclave) et non un, Aristote entend bien les distinguer, car la femme et l'esclave sont différents par nature : l'un et l'autre ont une fonction particulière. Il n'en est pas ainsi parmi les Barbares, parce qu'il n'y a pas d'être qui commande par nature, et la femme est esclave parce que c'est la condition générale. Sa situation n'est pas pire que celle de son mari ; cf. Euripide, *Helen.*, 276 « Les Barbares sont tous esclaves sauf un seul ». Platon avait déjà fait remarquer l'emploi des femmes comme esclaves « chez les Thraces et dans beaucoup d'autres nations » (*Lois*, VII, 805 d c).

9. Parmi de nombreuses explications (cf. Sus.², n° 8 et 1353 ; Newman, *ad loc.*) on peut retenir l'indication d'Athénée (*Deipn.*, 173 c suiv. que les Delphiens étaient fameux par leurs couteaux : peut-être vendaient-ils à bas prix un couteau servant à la fois à tuer la victime, à la dépecer et à en couper les morceaux.

10. Les limites d'application d'un tel principe sont indiquées de façon plus précise dans *de Part. An.*, IV, 6, 683 a 22. On trouve des exceptions à ce principe et dans le domaine politique à Carthage (*Pol.*, II, 11, 1273 b 9) ou dans les petits États (IV, 15, 1298 b 7).

11. Euridipe, *Iphig. Aul.*, 1400. Il y avait dans les États grecs une classe d'hommes libres, capables de gouverner, parce qu'ils savaient tour à tour obéir et commander.

12. Hésiode, *Tr. et J.*, 405.

13. Ici la famille semble avoir un but quelque peu différent de celui qui est indiqué en 1252 a 26-34.

14. C'est pour montrer que la famille a son origine dans les besoins de la vie quotidienne qu'Aristote indique les noms donnés à ses membres par Charondas le législateur de Catane (cf. *Pol.*, II, 12, 1274 a 23 note) et Épiménide le devin de Crète. La σιπύη était la huche, le coffre où l'on serre le pain, et la κάπη, la crèche, la mangeoire. Les *compagnons* sont ceux qui partagent le même pain, les *commensaux* ceux qui partagent la même table.

Page 14.

1. *Le village*, ou plutôt le bourg, la commune actuelle avec ses hameaux dispersés autour du chef-lieu. Ces besoins plus élevés, ceux de vie religieuse ou de justice par exemple, peuvent être satisfaits par les solennités en l'honneur des dieux ou par le tribunal du bourg, comme le note Barker.

2. Expression semblable dans Platon (*Lois*, VI, 776 a). En grec, il y a une sorte de jeu de mots entre colonie (ἀποικία) et famille (οἰκία). Aristote dans tout ce chapitre II semble avoir à l'esprit *Lois*, III, 680 a suiv. où Platon se réfère au même passage d'Homère en vue de prouver aussi qu'autrefois dominait la royauté patriarcale que tous deux font remonter au gouvernement de la famille par le père.

3. La mention de ces noms a pour but de montrer que le langage lui-même prouve que le village est une extension de la famille. Puisque la famille est nécessaire et naturelle, si Aristote prouve que le village est une extension de la famille et la cité une extension du village, alors la cité apparaîtra comme naturelle. Cicéron (*De off.*, I, 17, 54) a une description de la genèse de l'État assez semblable à celle-ci bien qu'il ne fasse pas une mention expresse du village.

4. *Les peuples* (par opposition aux Hellènes, cf. Bonitz, *Ind. Ar.*, 216 b 51). L'*ethnos* désigne un groupement d'hommes de même race, l'ensemble d'une tribu, une peuplade ou une « nation » qui s'oppose généralement à la *polis*, l'État-cité.

5. Homère, *Od.*, IX, 114. Aristote se sert ici du récit homérique pour prouver l'existence dans les temps anciens d'une forme domestique de royauté ; pour Platon (*Lois*, III, 680 d), et sans doute pour Aristote aussi la description homérique des Cyclopes est une peinture mythique des rudes commencements de la société humaine. *Le chef* et le juge : le verbe grec θεμιστεύει implique l'idée de royauté : il est dit de Minos dans Homère, *Od.*, XI, 569 cité par Platon (*Gorg.*, 526 d). Les Cyclopes sont cités dans *Eth. Nic.*, X, 10, 1180 a 28 comme un cas typique de famille indépendante qui vit en dehors de toute contrainte étatique. Voir Newman, II, p. 115-118.

6. Cf. *Metaph.*, B, 2, 997 b 10 ; Λ, 8, 1074 b 3 suiv. et la parole de Xénophane rapportée par Clem. Alex., VII, 711 b.

7. Cette *autarcie* à la fois en ce qui concerne le nécessaire (*Pol.*, VII, 4, 1326 b 4) et en ce qui concerne la vie heureuse (III, 9, 1280 b 34) est définie dans *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 b 14 « ce qui se suffit à soi-même, c'est ce qui par soi seul rend la vie digne d'être vécue et délivrée de tout besoin ». Elle peut se concevoir comme la possession de ressources matérielles et d'un climat spirituel et moral qui permet un complet épanouissement de l'être humain sans aucun besoin d'aide

extérieure, matérielle ou morale. (Sur le sens de ὡς ἔπος εἰπεῖν, voir J. Humbert, *Synt. Gr.*, 2e éd., Paris, 1954, p. 127).

8. Platon avait dit la même chose (*Rep.*, II, 369 d, 371 b). Selon Aristote « la société politique ne se propose pas l'intérêt du moment, mais celui de la vie entière » (*Eth. Nic.*, VIII, 11, 1160 a 21) ; on s'occupe d'abord du nécessaire et ensuite de ce qui est plus noble (*Pol.*, VII, 10, 1329 b 27). D'après *Pol.*, III, 6, 1278 b 21 suiv., il semble que la simple existence ne soit pas le but que se proposent les hommes en fondant une cité. Cette notion du *bien vivre*, opposée à celle de la simple existence est un des thèmes essentiels de l'*Éthique* et de la *Politique* d'Aristote.

9. Aristote cependant ne veut pas dire que les formes déviées de l'État soient naturelles ; il affirme expressément qu'elles sont contre nature (*Pol.*, III, 17, 1287 b 39). *Sa fin :* voir *Phys.*, II, 2, 194 a 28 suiv. où se retrouve la même expression.

10. D'où il découle que l'État, qui seul procure une véritable autarcie, procure ce qu'il y a de meilleur ; aussi existe-t-il par nature puisque la nature tend à procurer ce qu'il y a de meilleur ; cf. *Eth. Eud.*, I, 7, 1218 b 10 et II, 1, 1219 a 9 ; *Phys.*, II, 2, 194 a 32. L'État est donc naturel à un double titre : 1° parce qu'il est l'achèvement de communautés naturelles comme la famille et le village ; 2° parce que sa fin, la pleine autarcie, est ce qu'il y a de meilleur : c'est la fin que poursuit la nature. Cette défense de l'État s'oppose sans doute aux détracteurs des institutions politiques, aux sophistes dont Hippias et Thrasymaque représentent des types opposés ; et peut-être aussi à Antisthène qui le premier combattit les méfaits de la civilisation et prêcha un retour à une vie plus simple et plus rude.

11. « Cette affirmation au sens où l'interprète Aristote implique : 1° que l'organisation sociale n'est pas contraire à la nature ; 2° que la cité diffère de la famille par quelque chose de plus que le nombre ; 3° que les institutions existantes sont capables d'amélioration ; 4° qu'il y a une forme, un type ou une fin selon laquelle elles peuvent être améliorées. » (H. Jackson, dans *Journ. of. Philol.*, VII, 1877, p. 236 suiv.)

12. Cf. *Eth. Nic.*, IX, 9, 1169 b 16 suiv. « L'homme est un être civique et fait naturellement pour la vie en société. » Cf. aussi *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 b 11 ; VIII, 14, 1162 a 17 et *Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 a 22.

13. Homère, *Il.*, IX, 63. Dire d'un être qu'il aime la guerre pour la guerre, c'est dire, selon Aristote, qu'il est un pervers ou, comme Arès, au-dessus de l'homme ; cf. *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 9 suiv. et les paroles indignées de Zeus à Arès (Homère, *Il.*, V, 890 suiv.).

Page 15.

1. Même idée exprimée au chap. VIII, 1256 b 21.

2. Cf. *Eth. Nic.*, IX, 9, 1170 b 11 suiv. « Voilà ce qui se produit quand on partage la vie de son ami et qu'on échange avec lui paroles et réflexions ; c'est ainsi, semble-t-il, qu'on doit définir la société humaine qui est sans analogie avec la société des animaux, celle-ci ne consistant qu'à partager le même pâturage. » Isocrate, en des passages qu'Aristote a peut-être en vue (*de Antid.*, 253-7 et *Nicocl.*,

50 suiv.) avait déjà parlé du langage comme caractère distinctif de l'homme et avant lui Socrate considérait le langage comme une des conditions de la vie politique (Xénophon, *Mem.*, IV, 3, 12).

3. La cité est donc aussi une société spirituelle, Église et État tout à la fois. Au sujet de l'idée exprimée ici, cf. *Pol.*, III, 9, 1280 b 5 ; *Eth. Nic.*, IX, 9, 1167 b 2 ; Platon, *Rep.*, VI, 484 d. La famille et la cité sont des « entités éthiques » (*Eth. Nic.*, VIII, 11, 1160 a 19) ; cf. Platon, *Polit.*, 309 c e et le mythe de Protagoras (*Protag.*, 322 c). Dans *Pol.*, I, 2, 1252 a 26-34 l'origine de la famille, et par suite celle de la cité, était rapportée à des instincts communs aux animaux et aux plantes ; ici, famille et cité ne peuvent exister que pour des êtres humains, car leur existence implique des qualités que la nature n'a données qu'à l'homme. Dans *Pol.*, III, 9, 1280 a 31 suiv., Aristote donne une raison différente de l'absence de cité chez les animaux autres que l'homme.

4. Est premier dans l'ordre de la nature ce qui doit avoir la priorité dans notre entendement, c'est-à-dire par exemple les idées générales et abstraites qui sont la cause ou le principe déterminant des idées singulières et individuelles. Cf. *Phys.*, VIII, 7, 260 b 17 ; *Metaph.*, Δ, 11, 1019 a 1.

5. La séparation de la partie d'avec le tout implique en fait perte de la forme (οὐσία) et la perte de celle-ci implique « destruction » (cf. *de Gen. An.*, II, 1, 734 b 24 suiv.) ; au sujet de l'οὐσία d'une chose, voir en particulier *de An.*, II, 1, 412 b 18 suiv.

6. Cf. *Meteor.*, IV, 12, 390 a 10 ; *de Gen. An.*, I, 2, 716 a 23 ; *Metaph.*, Z, 10, 1035 b 16 et Platon, *Sophiste*, 247 d. D'autre part Aristote semble attribuer dans *Pol.*, III, 3, 1276 b 7 l'identité d'une chose à la forme de la composition (τὸ εἶδος τῆς συνθέσεως).

7. Ces deux affirmations sont liées ensemble. La cité existe par nature en ce sens qu'elle est le *tout* vers lequel l'homme tend, comme vers son achèvement et sans lequel il ne peut se suffire à lui-même : il y est inclus comme une de ses *parties*. Puisque la cité est le tout dont l'individu fait nécessairement partie, elle est avant l'individu qui n'en est qu'une partie comme un tout en général est avant ses parties. Platon reconnaît la cité comme le tout dont les individus ou plutôt les diverses classes sont des parties (*Rep.*, VIII, 552 a).

8. L'État est naturel, mais sa croissance exige la coopération d'une tendance naturelle avec la volonté et l'action humaines.

9. Le sens de τελεωθέν opposé ici à sans loi et sans droit, peut être précisé par *Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a 23 « perfectionner par l'habitude » et *Phys.*, VII, 3, 246 a 13 suiv.

10. Cf. Hésiode, *Tr. et J.*, 275 ; Hérodote, IV, 108 ; Platon, *Lois*, 765 e ; *Protag.*, 327 d e, et aussi *Eth. Nic.*, VII, 7, 1150 a 1-5.

Page 16.

1. Pour Vettori et d'autres commentateurs, les armes, ce sont la prudence et la vertu dont on parle ; mais le datif fait ici difficulté. Montecatini traduit ce passage « arma homini data sunt ad prudentiam et virtutem ». De même Bernays traduit « geschaffen mit einer Rüstung zu Einsicht und Tugend », et pour lui les armes, ce sont « die Affekte », les passions ; Rostagni (*Aristot. Poetica*, 1927, p. XL) adopte la même

traduction de ὅπλα. Holm (*de Ethicis Politicorum Aristotelis principiis*, p. 39 n.) traduit « ad virtutes exercendas ». Ces armes peuvent être le langage par exemple. Immisch (*ad loc.*) fait de φρ. καὶ αρ. un datif final semblable à des expressions comme ἧλοι ταῖς θύραις, πλινθεῖα τοῖς πύργοις et renvoie à la Grammaire de Kuehner-Gerth, II, 1, 428.

2. La *Dikaiosynè*, c'est la rectitude morale, la qualité de l'homme qui vit en conformité avec l'éthique sociale de la cité ; c'est autant une vertu morale, la vertu de *justice*, qu'une qualité juridique. La *Dikè*, à l'origine *indication* de la chose *correcte* à faire, c'est à la fois la règle générale de *droit* définie par les lois de la Cité et l'application par la *justice* de la Cité de ce droit général à un cas particulier sous forme de sentence prononcée dans un *jugement* à la suite d'une action judiciaire. Ainsi, d'après ce passage, c'est dans la Cité et en référence à sa fin que les droits de l'homme doivent être déterminés ; et de cette façon l'État selon Aristote n'est pas pour limiter mais pour faire naître et protéger les droits de l'individu.

3. C'est-à-dire qu'elle est intimement liée à la cité, et ne peut se trouver que dans la cité. On trouve des expressions semblables dans *Pol.*, III, 13, 1283 a 38, *Eth. Nic.*, V, 10, 1134 a 31 et *Rhet.*, II, 1, 1377 b 22 ; cf. aussi *Pol.*, VI, 8, 1322 a 5 suiv. En VII, 8, 1328 b 13 les institutions judiciaires sont mises au nombre des choses les plus nécessaires dans un État. Platon (*Lois*, XI, 937 d) avait dit : « c'est une belle chose que la justice qui a tout adouci dans la société humaine ». Pindare (dans Plutarque, *Praec. Reip. Gerend.*, 13, 807 c) appelait déjà l'homme d'État (*politikos*) « l'excellent ouvrier », « l'artisan des bonnes lois (*eunomia*) et du droit » (*dikè*). Cf. aussi *Pol.*, III, 12, 1282 b 14 suiv.

4. Pour Aristote l'*économie* est à la fois art de tenir une maison et science des ressources. Des quatre parties dont parle Aristote dans ce chapitre, il en expose très sommairement les deux premières, parce qu'il doit les retrouver en traitant de l'État : les relations entre époux, l'éducation à donner aux enfants relèvent en effet de la constitution politique (Barker).

5. Aristote s'aperçoit sans doute que les mots γαμική et τεκνοποιητική n'indiquent pas la nature du pouvoir envisagé (ἀρχή) d'une façon aussi claire que le mot δεσποτική indique le pouvoir du maître sur son esclave. Τεκνοποιητική est remplacé par πατρική en I, 12, 1259 a 38.

6. Cette affirmation, à peine énoncée ici, sera reprise ensuite et discutée dans les chapitres VIII et IX.

7. Ce double but de la *Politique*, enquête scientifique et utilité pratique, est souvent indiqué : par exemple *Pol.*, I, 11, 1258 b 9 ; II, 1, 1260 b 32 ; III, 8, 1279 b 12 ; IV, 1, 1288 b 35 suiv.

8. Aristote ici comme ailleurs expose d'abord deux opinions opposées, puis il cherche la formule qui permet de les concilier et montre ce qu'il y a de vérité dans les thèses extrêmes ; cf. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1235 b 13. Socrate est censé défendre la première opinion (Platon, *Polit.*, 259 ; Xénophon, *Mem.*, III, 4, 12 ; 6, 14) ; comme ennemis de tout esclavage on peut citer entre autres le rhéteur Alcidamas d'Élée (Aristote, *Rhet.*, I, 13, 1373 b 18, Schol.) ; selon Zeller, il s'agirait ici des Cyniques. Le principe même de l'esclavage au

IVe siècle av. J.-C. ne semblait pas être admis sans contestation comme le prouvent divers témoignages ; ainsi Pherécrate, poète comique, contemporain de Périclès regrette le temps où il n'y avait pas d'esclaves (Athen., VI, 263). Philémon le poète et Métrodore le philosophe, tous deux contemporains d'Aristote, d'après des fragments transmis par Stobée (*Serm.*, CLXXIV, p. 600) semblent avoir été adversaires de l'esclavage. Timée de Tauromenium, autre contemporain d'Aristote, assure que chez les Locriens et les Phocéens l'esclavage, longtemps défendu par la loi, n'avait été autorisé que depuis peu (Athen., VI, p. 263). Athénée remarque aussi que chez aucun peuple de Grèce les esclaves n'ont porté leur nom véritable d'esclaves : ici Pénestes, là hilotes, ailleurs périèques. Callistrate, un des plus anciens commentateurs d'Aristophane, assure que cet euphémisme avait été introduit pour adoucir dans les mots au moins le triste sort de ces malheureux. Théopompe (Athen., VI, p. 265), historien contemporain d'Aristote, rapporte que les habitants de Chios introduisirent les premiers parmi les Grecs l'usage d'acheter des esclaves et que l'oracle de Delphes, instruit de ce forfait, déclara que les habitants de Chios s'étaient attiré la colère des dieux (Newman).

9. D'après *Pol.*, c. 7, 1255 b 22-39 on voit qu'il y a une science du maître ; mais on n'est maître qu'en vertu de son caractère (1255 b 20) ; on peut d'ailleurs se passer de cette science (1255 b 35).

Page 17.

2. Sur l'opposition entre le conventionnel, le légal et le naturel, cf. Aristote, *Soph. Elench.*, 12, 173 a 7 suiv.

3. La relation qu'Aristote établit entre τὸ βίαιον et τὸ παρὰ φυσιν (*Phys.*, IV, 8, 215 a 3 et *passim*) lui vient de Platon (*Tim.*, 64 d) et d'autres philosophes (cf. par exemple Platon, *Protag.*, 337 d : la loi, tyran des hommes selon Hippias) ; d'autre part on voit une relation entre force et injustice dans le vers d'Hésiode (*Tr. et J.*, 275) et dans une opinion rapportée par Aristote (*Pol.*, VII, 2, 1324 a 35) ; cf. aussi III, 3, 1276 a 12 et 16, 1287 a 10 suiv. D'après Platon (*Lois*, 777 b) l'esclave était une possession bien embarrassante et l'esclavage lui-même était une institution qui offrait de nombreuses difficultés.

4. La longue phrase introduite par ἐπεὶ est mal construite. Aristote va étudier maintenant la nature et la fonction de l'esclave ; s'il prouve que l'esclave à une place nécessaire dans la famille comme instrument et comme objet de propriété, il aura évidemment prouvé : 1° que l'esclavage est naturel parce que nécessaire et 2° que l'autorité du maître qui s'exerce sur de simples instruments animés est d'un autre ordre que l'autorité qui s'exerce sur des êtres libres (cf. c. 7). Socrate (Xénophon, *Mem.*, III, 4, 12), lui, affirmait une étroite similitude entre l'administration des affaires privées et publiques parce que « ceux qui dirigent les affaires publiques n'emploient pas des hommes différents de ceux qu'emploient les administrateurs des affaires privées ». Voir aussi VII, 8, 1328 a 21 suiv. où la propriété n'est pas considérée comme une partie de la cité, bien qu'elle lui soit nécessaire.

5. *Le timonier* est nécessaire au pilote, comme instrument animé, pour que celui-ci puisse se servir du gouvernail, instrument inanimé.

6. Xénophon (*Econ.*, c. 6, 4) définit comme propriété « ce qui est avantageux pour faire vivre chacun » et est avantageux « tout ce dont on sait bien user » ; si bien qu'amis comme ennemis, si l'on sait s'en servir, font partie de la propriété (c. 1, 14).

7. Bonitz (*Ind. Ar.*, 633 a 34 suiv.), à propos des emplois de πρό dans Aristote, compare avec ce passage *Pol.*, I, 7, 1255 b 29 et *de Part. An.*, IV, 10, 687 a 19 suiv. (où l'expression est introduite aussi par ὥσπερεί) ; selon Newman le sens serait peut-être un instrument supérieur aux autres et sans lequel ils ne peuvent servir.

8. Seul Aristote au IVe siècle semble avoir deviné que la solution du problème de la main-d'œuvre et de l'esclavage réside dans le développement de la machine.

9. Quant à ces œuvres de Dédale, voir Arist., *de An.*, I, 3, 406 b 18 ; Platon, *Menon*, 970 ; *Eutyphron*, 11 b. Le grand mérite de Dédale fut d'avoir tenté d'exprimer le mouvement dans ses statues par des attitudes variées des bras et des jambes, ce qui représentait un immense progrès sur la statuaire égyptienne. Les poètes de l'Ancienne Comédie (Cratès et autres, cf. Athénée, *Deipn.*, 267 e) se plaisent à imaginer les ustensiles de la maison et de la cuisine faisant eux-mêmes leur propre travail et rendant ainsi les esclaves inutiles.

10. Homère, *Il.*, XVIII, 376.

11. *La production* (ποίησις) a pour fin un résultat (ἔργον) distinct de l'activité qui le produit et qui demeure, une fois l'action achevée ; elle est différente de l'*action* (πρᾶξις) qui tend à ne produire aucun résultat en dehors d'elle-même et dont la fin consiste dans cette activité même (ἐνέργεια). Cf. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 3 suiv. et 16 suiv.

Page 18.

1. L'argumentation de ce passage est un peu embrouillée par le chevauchement de deux idées. La première est celle-ci : en 1253 b 38, Aristote semblait dire que les esclaves ne seraient pas nécessaires si les navettes tissaient d'elles-mêmes de la toile ; puis il apparaît que même avec des machines automatiques l'esclave domestique aurait sa raison d'être, car il n'a pas de rapport avec la production des choses ; son activité en effet ne concerne que la vie de la maison et la vie est πρᾶξις et non ποίησις. L'autre idée est que les objets inanimés dont se sert la famille (vêtements, lits) sont différents aussi des objets inanimés employés pour la production ; ainsi non seulement l'esclave, mais ce dont il s'occupe, est du domaine de l'usage plutôt que de celui de la production.

2. Cf. *Pol.*, VIII, 1, 1337 a 27 et *Eth. Nic.*, V, 10, 1134 b 10 suiv. L'esclave est aussi une partie de son maître. Cf. c. 6, 1255 b 11 suiv. ; *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 19 suiv.

3. Cette définition s'oppose à celle de l'homme libre, *Métaph.*, A, 2, 982 b 25. Le langage populaire se référait à une idée différente de la liberté et de l'esclavage ; cf. *Pol.*, VI, 2, 1317 b 2-13 et le passage de *Métaph.*, Λ, 10, 1075 a 18 suiv. Cicéron (*de Rep.*, III, cité par Nonnius) admet implicitement le même principe.

4. L'esclave était une propriété comme une autre et pouvait servir d'hypothèque.

5. Cette défense de l'esclavage naturel, inadmissible en soi selon

nos idées modernes, peut s'expliquer si l'on songe que, des siècles plus tard, les jurisconsultes romains admettaient encore, bien qu'avec des réserves, l'esclavage comme une institution de ce droit des gens généralement accepté par toutes les nations civilisées ; ainsi Florentinus *libro nono Institutionum*, l. 4, D. *de statu hominum* (I, 5) : « Servitus est constitutio juris gentium qua quis dominio alieno contra naturam subjicitur. »

6. Ces deux méthodes ne semblent pas distinguées dans ce qui suit ; Aristote toutefois paraît préférer la première.

7. Cf. *Eth. Nic.*, VIII, 12, 1160 b 22 suiv. et Platon, *Lois* 690 a.

8. Cf. *Pol.*, V, 11, 1315 b 4 suiv. et VII, 14, 1333 b 27 suiv.

9. Comme il y a de grandes différences entre tous les composés de la nature depuis les objets inanimés jusqu'aux êtres vivants et à l'homme, les diverses parties de tous ces composés ne peuvent avoir ni les mêmes relations entre elles ni les mêmes rapports de subordination. Sur la conception des *composés* chez Aristote, voir *Pol.*, III, 1, 1274 b 38 et la note. Cf. Bonitz, *Ind. Ar.*, 399 a 28 et 728 a 33.

Page 19.

1. Cf. *Pol.*, II, 8, 1267 b 28 ; *de An.*, III, 5, 430 a 10. Platon emploie la même expression (*Menon*, 81 c ; cf. aussi *Phèdre*, 270 c).

2. L'adjectif ἐξωτερικός, dérivé de ἔξω et correspondant au latin *exterior*, *externus*, a ici le sens d' « étranger au sujet » ; dans d'autres passages de la *Politique* (III, 4, 1278 b 32 ; VII, 1, 1323 a 22-23) il peut désigner des raisonnements ou des exposés préliminaires, comme semble le confirmer, entre autres, un passage de Cicéron (*ad Att.*, XV, 4, 16, 2) ; sur cette question, voir Mgr A. Jannone, *I Logoi essoterici di Aristotele, Atti dell'Istituto Veneto di Sc., Lett. ed Arti*, t. CXIII, Venezia, 1955 ; et aussi Susemihl-Hickes, *Pol.*, excursus I, p. 560-565 et Introd., *supra*, p. xcvi et n. 2.

3. Cf. Platon, *Phédon* 80 a.

4. Platon avait déjà dit qu'à l'âme appartenaient commandement et maîtrise (δεσπόζειν, *Phédon*, 80 a).

5. L'autorité royale et le pouvoir politique ont ceci de commun qu'ils s'exercent sur des sujets libres et consentants (*Pol.*, III, 4, 1277 b 7-9) ; le mot « royal » vient sans doute renforcer l'inégalité entre la raison et l'appétit et exclure cette alternance de fonctions qui se rencontre en général dans le pouvoir politique (I, 12, 1259 b 4). Sur la relation entre la raison pratique (qui doit toujours avoir la suprématie dans la politique) et l'appétit dans l'action morale, cf. *Eth. Nic.*, VI, 12, 1139 a 17 suiv. ; le passage (*Eth. Nic.*, I, 13, 1102 b 30 suiv.) montre une certaine parenté entre les deux, puisque leur relation est celle d'un père à son fils. D'autre part dans *Eth. Nic.*, V, 15, 1138 b 5 suiv. la relation est celle de maître à esclave. La *partie affective* est appelée ordinairement τὸ ὀρεκτικόν. Ici Aristote distingue la partie affective de la partie douée de raison, quoique parfois il la traite, elle aussi, de raisonnable (*Eth. Nic.*, I, 13, 1103 a 1 suiv.) et que dans *de An.*, III, 9, 432 a 24 suiv., il ne trouve pas satisfaisante la division de l'âme en partie irrationnelle et partie rationnelle. Dans la *Politique* il accepte cependant cette division (cf. I, 13, 1260 a 6 et VII, 15, 1334 b 17 suiv.), mais une rigueur scientifique sur des

questions de psychologie n'est pas nécessaire dans un traité de politique (cf. *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 23 suiv.). Voir p. LXXIII et 101.

6. *Par nature* est ajouté parce que ce n'est pas toujours le cas (cf. *Pol.*, I, 12, 1259 b 1). Aristote, ici, semble-t-il, ne parle que de l'homme et de la femme (cf. 1259 b 1, 1260 a 10).

7. L'esclave est caractérisé de la même façon en *Pol.*, I, 2, 1252 a 31 suiv. ; I, 11, 1258 b 38 ; cf. aussi 1254 b 25. L'esclave est ici défini par son ἔργον et en 21 par sa δύναμις (cf. I, 2, 1253 a 23 τῷ ἔργῳ καὶ τῇ δυνάμει) ; et la fin d'une chose est ce qu'elle peut atteindre de meilleur (cf. I, 2, 1252 b 30 et VII, 14, 1333 a 29).

Page 20.

2. Newman compare *Ecclésiastique*, XXXIII, 24 (Σοφία Σειράχ, XXX, 24) ; cf. aussi *Pol.*, I, 2, 1252 b 12 et Eschyle, *fragm.* 188 (Nauck).

3. Après la différence entre les âmes, la différence entre les corps. Aristote attache beaucoup d'importance à la stature droite de l'homme, cf. *de Part. An.*, II, 10, 656 a 10 : seul de tous les animaux l'homme a une stature droite ; cf. aussi IV, 10, 686 a 27 ; Théognis, v. 535.

4. Aristote veut montrer que la nature n'a pas toujours la possibilité de réaliser son intention en ce qui concerne les corps et attirer l'attention sur cette séparation fortuite du corps et de l'âme d'un homme libre, des perfections corporelle et spirituelle. Certains traduisent : des esclaves ont un corps d'homme libre et des hommes libres en ont l'âme (Newman). Quant à la beauté des statues des dieux, Cicéron (*de Nat. deor.*, I, 28, 79) nous prouve, semble-t-il, qu'elle dépassait celle de la moyenne de la population grecque de son époque.

5. A la différence des corps correspond cette différence d'âmes, sur laquelle Aristote fonde la distinction du maître et de l'esclave.

6. « Montesquieu, *Esprit des Lois*, XV, 7, ne trouve pas qu'Aristote ait bien prouvé les principes qu'il adopte sur l'esclavage. Ceux que Montesquieu lui-même établit sont-ils satisfaisants ? Rousseau, *Contrat social*, I, 2, n'a pas bien compris ce passage... « Il croit, mais à tort, qu'Aristote veut dire seulement que certains hommes naissent dans l'esclavage. » (Barth. S.-Hil.).

7. Car on vient de voir qu'il y a une forme d'esclavage qui existe par nature. Barth. S.-Hil. traduit « on peut être réduit en esclavage et y demeurer par la loi » et ajoute : « les deux mots dont se sert Aristote ont entre eux une grande différence. Le premier signifie l'homme qui, de droit, par infériorité naturelle, doit être l'esclave, selon lui ; le second désigne l'esclave de fait, celui qui est réellement en esclavage, qu'il soit ou non destiné à l'être par son organisation. »

8. Cette loi sur l'esclavage des captifs Xénophon (*Cyrop.*, VII, 5, 73) l'appelle νόμος ἀΐδιος. Les coutumes et usages conventionnels fondés sur des traditions étaient, de même que l'opinion commune, appelés νόμοι par les Grecs et considérés comme plus sacrés et plus vénérables que les lois écrites (cf. *Pol.*, III, 16, 1287 b 5. Thucydide, I, 30 ; II, 5). Grotius avait également admis ce principe que presque tous les publicistes jusqu'à Montesquieu ont professé. Cette idée que la *loi* codifie l'opinion générale paraît alors un lieu commun (cf. Pla-

ton, *Rep.*, II, 359 a ; Xénophon, *Mem.*, I, 2, 42 (opinion de Périclès) ; IV, 4, 13 (opinion de Socrate). Aristote donne l'opinion populaire (*Rhet.*, I, 15, 1376 b 9). Voir aussi *infra*, p. 124, n. 8.

Page 21.

1. La *graphè paranomôn* (G. Glotz, *Hist. Gr.*, II, p. 278 suiv. ; *Cité gr.*, p. 209 suiv.) pouvait être portée contre tout citoyen qui proposait à l'Assemblée une mesure considérée comme opposée à la loi établie (*nomos*) ; par analogie, la convention en faveur du vainqueur asservissant le vaincu pouvait être considérée comme une mesure opposée à la loi.

2. *Les sages* sont constamment opposés par Aristote à la foule ((οἱ πολλοί)) ; il ne s'agit sans doute pas ici uniquement des philosophes. Par Platon (*Lois*, VI, 776 c) on apprend que des gens admettaient comme une bonne institution de Lacédémone l'existence des Hilotes, formés de populations conquises.

3. Λόγοι ici au sens large de propositions (l'esclavage conventionnel est juste, est injuste) avec les arguments qui les justifient et les conclusions qui en découlent. — Newman (*op. cit.*, II, p. 150 suiv.) explique ainsi ce passage très discuté. La divergence de vues provient du fait que deux opinions admettent un principe commun : pas de pouvoir sans vertu, mais l'interprètent de façons différentes. Selon l'une, le pouvoir, de lui-même, implique vertu et confère donc le droit, fondé sur cette vertu même, d'asservir tout captif. Selon l'autre, le pouvoir doit s'accompagner de vertu pour que puisse s'établir une relation normale de maître à esclave qui comporte mutuelle bienveillance (cf. Hampke, *Philologus*, XXIV, 1866, p. 172-175 ; *The Transact. of Camb. Philol. Soc.*, II, 1883 ; Jackson, p. 111-116 ; Postgate, p. 119-123 ; Ridgeway, p. 128-130 ; Susemihl, *Hermès*, XIX, 1884, p. 576-588).

4. Χορηγία : ressources, biens extérieurs qui sont nécessaires au développement normal de la vie morale (richesse, santé, etc.) ; cf. *Pol.*, VII, 1, 1323 b 41 et *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 a 19.

5. Pour l'idée contenue dans ce passage, cf. Solon, *fragm.* 36 Bergk. ; Eschyle, *fragm.* 372 Nauck ; Aristote, *Rhet.*, II, 5, 1382 a 35 ; *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 a 32 et aussi *Pol.*, V, 10, 1312 a 17.

6. Cf. *Pol.*, I, 1, 1252 a 2 et III, 9, 1280 a 9 où δίκαιόν τι est opposé à τὸ κυρίως δίκαιον. Comme l'avantage qu'implique la puissance peut être tout à fait autre que la vertu (cf. *Rhet.*, I, 1, 1355 b 4 suiv.), l'affirmation qu'il n'y a pas de force sans vertu n'est pas exacte ; c'est ce que l'on voit aussi d'après *Pol.*, III, 10, 1281 a 21-28 où force et vertu sont séparées (cf. III, 12, 1282 b 23 suiv.). Sur ce conflit de la justice et de la force — l'un des problèmes fondamentaux de la politique de tous les temps, — voir les fragments 298 et 299 de Pascal (éd. Brunschvig) : « Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort on a fait que ce qui est fort fût juste. »

7. Pour les uns, comme la force s'accompagne de la vertu et qu'à la vertu répond la mutuelle bienveillance, l'esclavage n'est juste que là où il y a mutuelle bienveillance entre maître et esclave et, par suite, l'asservissement sans distinction des captifs de guerre est injuste ; pour les autres, comme la force implique vertu, partout où il y a force pour asservir, il y a droit d'asservir. Sur le pouvoir qu'a la vertu

d'attirer la bienveillance, cf. *Eth. Nic.*, IX, 5, 1167 a 18 suiv. ; *Eth. Eud.*, VII, 1, 1234 b 22 suiv. ; Xénophon, *Mem.*, III, 3, 9. Aristote estime que non seulement la bienveillance mais aussi l'amitié (c. 6, 1255 b 13) doivent exister entre l'esclave naturel et son maître naturel et il fait reposer l'esclavage naturel, non sur l'existence d'une bienveillance mutuelle, mais sur l'existence d'une très grande différence de perfection entre le maître et l'esclave. Le terme εὔνοια paraît désigner ici à la fois la bienveillance du sujet à l'égard du chef et l'obéissance volontaire à l'autorité de ce chef.

8. Cf. *Eth. Nic.*, V, 10, 1135 b 27 et 31 ; *Pol.*, IV, 13, 1300 b 26. Ici, des deux côtés, on admet qu'il n'y a pas de force sans vertu ; le seul sujet de contestation est celui-ci : est-il juste pour la force d'asservir non seulement les êtres qui le veulent, mais aussi ceux qui ne le veulent pas ?

9. La domination seule sans accompagnement de bienveillance. Platon (*Lois*, III, 690 b suiv.) reproche à Pindare d'admettre que la domination du plus fort et de la force (IV, 714 e, cf. *Gorg.*, 484 b) est en accord avec la nature. Une confusion ou une identification du plus fort et du meilleur, comme le remarque Socrate (*Gorg.*, 4881 b-d), se retrouve dans tous les discours de Calliclès (surtout *Gorg.*, 483 d). C'est, selon Aristote, d'une confusion de ce genre que les doctrines des avocats de la force tirent la vraisemblance qu'elles ont.

10. C. *Pol.*, VI, 7, 1321 a 15 où διαστῶσι est opposé à συνδυάζεσθαι, mot employé pour expliquer ἐπαλλάττειν dans *Pol.*, VI, 1, 1317 a 1. Schneider, Jackson, Postgate, Ridgeway traduisent simplement : si elles sont prises séparément (*si per se ponantur*).

11. Ἄτεροι λόγοι est interprété de différentes façons par les commentateurs. Ainsi : 1° pour Susemihl ces mots désignent l'une des opinions, celle des opposants à l'esclavage conventionnel; mais on attendrait plutôt ἅτερος λόγος (Postgate, *op. cit.*, p. 123) ; 2° pour Newman ces mots indiquent la ligne d'arguments que les deux parties en présence doivent adopter, si elles ne se réclament plus, pour justifier leurs prétentions au commandement, des droits de la vertu et disent que ce n'est pas la supériorité de vertu, mais quelque chose d'autre (force ou bienveillance), qui donne le droit de commander; 3° pour Schneider, Jackson (*op. cit.*, p. 115), Barker il s'agit des deux opinions divergentes.

12. Selon certains, les mots ὡς οὐ δεῖ dépendent de πιθανὸν : de force persuasive pour montrer que... (Heinse, Jackson).

13. « Mises à part, l'une de ces vues est que la convention en faveur de l'asservissement par le vainqueur est toujours injuste et l'autre, que cette convention est toujours juste. Ainsi énoncées, ni l'une ni l'autre ne peut tenir devant une troisième, intermédiaire, qu'Aristote suggère. C'est cette idée que la supériorité de vertu seule justifie son possesseur comme maître d'esclaves. Il suit de là qu'un vainqueur peut avec justice asservir le vaincu, s'il possède une telle supériorité, mais seulement à cette condition. Ainsi cette convention sera quelquefois juste et quelquefois injuste, mais elle ne peut être toujours l'une ou l'autre » (Barker).

14. Ὅλως se rapporte à ἀντεχόμενοι, selon Susemihl et Hicks : s'attachant fortement ... ; à δικαίαν selon Newman et l'expression

s'opposerait ainsi à δικαίου τινός (cf. *Pol.*, III, 9, 1280 a 21 et III, 9, 1280 a 9 où δίκαιόν τι s'oppose à τὸ κυρίως δίκαιον) : se fondant sur une sorte de droit (car la loi est cela, cf. *Eth. Nic.*, V, 3, 1129 b 12 et Platon citant Pindare, *Gorg.*, 484 b, *Lois*, IV, 714 e), non sur τὸ ὅλως δίκαιον... (pour la construction, cf. *Pol.*, II, 2, 1261 a 15 et II, 6, 1265 b 15). Jusqu'ici il s'agissait de ceux qui discutaient de la valeur de la loi en question ; mais il y a aussi ceux qui sont partisans de l'asservissement des captifs de guerre pour la raison qu'il se fonde sur la loi et que tout ce que la loi autorise est juste par le fait même. En critiquant cette attitude on aboutit à la même conclusion que précédemment : la supériorité de vertu seule confère le droit de commander en maître.

15. Barth. S.-Hil. traduit « les mieux nés » et ajoute : « bien né, noble, désigne l'homme né de parents libres et qui a droit de l'être comme eux ; libre ne désigne que l'homme qui est libre de fait, quelle que fût d'ailleurs la condition de ses parents ». L'εὐγένεια était considérée comme apparentée à l'ἐλευθερία, comme une perfection de celle-ci (*Pol.*, III, 13, 1283 a 33 suiv.).

16. Barker note qu'une loi de Lycurgue, l'homme d'État athénien, de 330 environ, défendait aux Athéniens d'acheter comme esclave un homme libre captif de guerre.

17. Αὐτούς c'est-à-dire les Grecs, cf. αὐτούς 33.

18. Cf. c. 5, 1254 a 17-b 39.

19. L'opposition entre τὸ ἁπλῶς εὐγενές et τὸ ἐν τοῖς βαρβάροις qu'implique l'idée exprimée par Aristote fait songer à l'opposition entre la communauté naturelle et la communauté chez les Barbares qu'implique *Pol.*, I, 2, 1254 a 34 b 6 ; cependant dans III, 13, 1283 a 35, « la noblesse est toujours en honneur dans son propre pays » ; il n'y a aucune différence entre Grecs et Barbares.

Page 22.

2. Cette distinction d'après le vice et la vertu se retrouve à propos des Barbares chez Ératosthène (Strabon, p. 66) ; Isocrate exprime à peu près la même idée (*Philip.*, 154 ; cf. *Panath.*, 163). Platon (*Polit.* 262 d critique la division de l'humanité en Grecs et Barbares, tout comme il condamne l'asservissement des Hellènes par les Hellènes (*Rep.*, V, 469 b, 471 a). *Basse naissance :* « Aristote définit lui-même la noblesse « un mérite de race » ; voir *Pol.*, III, 13, 1283 a 37.

3. Sur cette idée, cf. *Pol.*, I, 2, 1252 a 28 ; II, 3, 1262 a 21 suiv. ; V, 7, 1306 b 28-38 ; *de Gen. An.*, IV, 4, 770 b 3 suiv. ; IV, 3, 767 b 5 suiv. ; *Rhet.*, II, 15, 1390 b 22-31. Fülleborn remarque avec raison qu'admettre ceci, c'est refuser toute application pratique à la théorie d'Aristote ; il devient possible pour un Grec d'être esclave par nature et pour un Barbare d'être homme libre par nature ; Hermias, eunuque esclave, ami d'Aristote et parent de sa femme, pourrait en être un exemple.

4. C'est le propre de l'objet de propriété en général et de l'enfant, cf. c. IV, 1254 a 9 et *Eth. Nic.*, V, 10, 1134 b 10.

5. Cf. *Pol.*, I, 2, 1252 a 34. Le critère de l'utilité commune (τὸ δίκαιον, III, 12, 1282 b 17), qui s'applique ici à l'esclavage, s'applique aussi à toute institution politique, car l'utilité commune est une condi-

tion de l'amitié politique (*Eth. Nic.*, IX, 6, 1167 b 2 suiv.) et la fin de la communauté politique (*Eth. Nic.*, VIII, 11, 1160 a 11). Selon Platon (*Lois*, VI, 756 e), entre esclaves et maîtres il ne saurait y avoir de véritable amitié. Aristote cependant a quelque difficulté à expliquer dans *Eth. Nic.*, VIII, 13, 1161 a 32 suiv. comment l'amitié est possible entre le maître et l'esclave en tant qu'esclave, simple instrument animé, puisqu'il n'y a pas de communauté possible entre eux (cf. *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 17 ; *Pol.*, VII, 8, 1328 a 28 suiv. ; au contraire dans *Pol.*, I, 13, 1260 a 39 l'esclave est dit κοινωνὸς ζωῆς).

6. Le fait a déjà été prouvé (cf. *Pol.*, I, 1, 1252 a 17) : on a montré que l'autorité du maître et celle de l'homme d'État concernent des communautés différentes ; on montre ici que sujets et mode d'autorité sont différents dans ces deux cas.

7. Ici, comme en *Pol.*, I, 1, 1252 a 7 suiv., Aristote critique Platon (*Polit.* 258 e suiv. et surtout 259 b). Mais ce serait une erreur d'attribuer sans distinction toute cette doctrine à Platon qui, en 268 d, introduit un mythe avec l'intention très nette de nous avertir que, quoique le roi-pasteur de l'époque théocratique eût tous les pouvoirs, cet état de choses finit avec le règne de Cronos (272 b) ; de 274 e jusqu'à la fin du dialogue, l'Étranger d'Élée s'occupe surtout de distinguer le vrai politique des autres chefs d'État.

Page 23.

1. Socrate (Xénophon, *Mem.*, III, 4, 12), Platon (*Polit.*, 259 b), Xénophon (*Econ.*, 13, 5 ; 21, 10) avaient mis la science du maître et même la science de l'esclave au même niveau que les sciences royale, politique et économique ; Aristote, ici et ailleurs dans *Pol.*, I, critique cette théorie.

2. En affirmant la nécessité de la science, Platon ne nie pas l'importance de la nature : de même qu'Aristote il regarde le plus capable comme le chef naturel, mais d'après le principe socratique qu'il admet, il pense que toute perfection vient de la science et que ceux-là seuls savent commander, les philosophes, qui ont la plus haute perfection à tous égards.

3. Cette allusion d'Aristote à des tâches comme celle de la cuisine fait comprendre avec d'autres indices qu'il substitue le σωφρόνως καὶ ἐλευθερίως au σωφρόνως de Platon dans la définition de la vie idéale (*Pol.*, VII, 5, 1326 b 31 ; II, 6, 1265 a 31 suiv.) ; de fait, il fallait défendre les modes rationnels d'existence contre les excès des Cyniques et contre l'ascétisme de quelques autres écoles.

4. Ce proverbe se trouve dans un vers du *Pankratias* de Philémon (poète comique vers 300 av. J.-C.) cf. éd. Meineke, *Com. gr.*, fragm. IV, 17.

5. Cf. *Pol.*, VII, 3, 1325 a 25 suiv. ; III, 4, 1277 a 33 suiv. Le ton est différent de celui de Xénophon (*Econ.*, c. 13 et 21) selon qui la direction d'une exploitation rurale et l'utilisation rationnelle des esclaves est une bonne école pour s'exercer au pouvoir politique et même royal.

6. Cf. *Pol.*, VII, 14, 1333 b 38 suiv. Aristote semble donc dire que le commerce des esclaves n'est juste que s'il s'agit de barbares capturés en guerre ou pris au cours de chasses à l'esclave (cf. c. 8, 1256 b 25). Ici πολεμική τις ο. ἢ θ., est ajouté pour montrer que cet art d'acqui-

sition est différent des deux sciences de l'esclave et du maître : tenant de la guerre et de la chasse, il est plus digne d'un homme libre que ces deux sciences.

7. Les chapitres VIII-XI concernent plus particulièrement la propriété et l'art d'acquisition, étudiés d'un point de vue théorique et pratique. Von Arnim les considère comme ajoutés au livre I primitif. Cependant on peut dire que l'étude plus approfondie de la relation maître-esclave, indiquée au chapitre III (1253 b 6) comme un des éléments fondamentaux de la famille, et en particulier la considération de l'esclave comme un objet de propriété animé (c. 4, 1253 b 30) conduisent Aristote à examiner les divers sujets de la propriété en général et de l'art d'acquisition, indiqué au chapitre III (1253 b 12 suiv.) comme la partie la plus importante de l'économie domestique. Les autres relations mari-femme, parents-enfants, ne sont traitées qu'aux chapitres XII et XIII.

Page 24.

1. Le mot χρηματιστική revient souvent dans les chapitres VIII-XI ; il a un emploi qui varie beaucoup et se rapporte aussi bien à l'économie de la famille qu'à celle de la cité. A part les passages où il est employé dans un sens indéterminé (par ex. 1256 a 1, 1257 b 5, 9, 18), ce mot s'applique, comme le note Newman : 1° quelquefois à l'art d'acquisition en général ; il est identique alors à κτητική (1256 b 27, 40) et inclut les formes bonnes et mauvaises de l'acquisition des biens (1257 a 17 ; b 2, 36 ; 1258 a 6, 37) ; 2° le plus souvent à la forme mauvaise de cet art, l'acquisition par échange en vue de profits purement pécuniaires (1257 a 29 ; 1258 a 8 et peut-être 1259 a 5), qui est aussi appelée ἡ μάλιστα χρημ. (1256 b 40 suiv.), ἡ καπηλική χρημ. (1257 b 20), ἡ μεταβλητική χρημ. (1258 a 14), ἡ μὴ ἀναγκαιὰ χρημ. (1258 b 1, 21) ; 3° rarement à la forme saine de l'acquisition (1258 a 20, 38) qui concerne la richesse naturelle, qui est intimement liée à l'économie de la famille et de la cité et qui est aussi appelée χρημ. κατὰ φύσιν (1257 b 19) οἰκονομικὴ χρημ. (1257 b 20), ἡ ἀναγκαιὰ χρημ. (1258 a 16), οἰκειοτάτη χρημ. (1258 b 20). Dans le chapitre XI apparaît une forme intermédiaire entre ces deux formes (1258 b 27 suiv.).

Selon Susemihl, il est peu douteux que dans ces chapitres VIII-XI, Aristote se réfère à Platon (*Rep.*, II, 370 b-372 a ; *Lois*, XI, 918 a-920 c ; (cf. VIII, 831 e, 849 d) ; *Soph.*, 219 a suiv., 222 b suiv., 223 c-d ; *Polit.*, 287 c-290 a, etc.).

2. Cette distinction se trouve dans Platon, *Polit.*, 287 c, 288 d-e ; de même que la conception d'arts auxiliaires vient du *Politique*, 281 e. La matière, Platon l'appelle (*Polit.*, 288 c) « la première acquisition de l'homme » (cf. *Timée*, 69 b et *Philèbe*, 54 c).

3. Ce passage s'oppose à *Pol.*, III, 4, 1277 b 24 et à *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 9. Mais en général l'usage semble le propre de l'*économie* (cf. c. 7, 1255 b 31 suiv. ; c. 10, 1258 a 21 suiv. ; III, 4, 1277 a 35).

4. Les éléments de la richesse énumérés dans *Rhet.*, I, 5, 1361 a 12 suiv. sont l'abondance de la monnaie, l'étendue et la qualité des terres, la possession de meubles, d'esclaves, de bétail.

5. Classement conforme, comme le note Newman, à celui de l'*Hist. des An.*, I, 1, 488 a 14 ; VIII, 6, 595 a 13 suiv.

Page 25.

2. Vettori : « vitae quaecunque suam e seque natam culturam habent » ; Bernays : « diejenigen (Lebensweisen), welche auf Ausbeutung von Naturerzeugnissen beruhen » ; Susemihl : « welche eine unmittelbarnatürliche Thätigkeit betreiben », c'est-à-dire sans aucune aide d'autrui, cf. I, 10, 1258 a 40, *Rhet.*, II, 4, 1381 a 21 suiv. « ceux qui vivent de leur travail... qui travaillent en personne » (αὐτουργοί).

3. Ce terme, employé souvent dans un sens péjoratif (Platon, *Lois*, VIII, 849 d ; XI, 918 d ; *Soph.*, 223 d) s'oppose à ἐμπορία, le commerce en gros.

4. *Se suffire* en ce qui concerne le nécessaire (cf. *Pol.*, VII, 4, 1326 b 4), ce qui est très différent de l'*autarcie* d'une vie heureuse (III, 9, 1280 b 34). Voir *supra*, p. 109, n. 7.

5. Telle faculté qui assure la nourriture nécessaire et qui est le fruit d'un travail personnel (cf. *Eth. Nic.*, III, 13, 1118 b 18).

6. Sur ce sujet, voir *de Gen. An.*, II, 1, 732 a 25-32 ; III, 2, 752 a 27 suiv. ; III, 11, 763 a 9-15 ; V, 19, 550 b 28 suiv. Ce classement, conforme, selon Newman, à la répartition du *de Gener. An.*, œuvre récente, est différent de celui qui précède (I, 8, 1256 a 24 suiv.), conforme à l'*Hist. des An.* L'ensemble du développement ne doit pas être ancien.

Page 26.

1. Cf. c. 2, 1253 a 9. Le but d'Aristote dans ce passage est de montrer que, tout comme la nature donne à tous les animaux une propriété au sens de ce qui est nécessaire pour leur subsistance, elle a fait les animaux eux-mêmes pour l'homme ; cf. Xénophon, *Mem.*, IV, 3, 10 et *Metaph.*, Λ, 10, 1075 a 16. Mais pour Aristote l'homme n'est que fin relative et non fin suprême (*Phys.*, II, 2, 194 a 35). A l'encontre des doctrines orphiques (Platon, *Lois*, VI, 782) et de certains philosophes (Empédocle, Démocrite, Xénocrate, etc.), Aristote estime que la nourriture animale est nécessaire à l'homme. Voir Cicéron, *de Nat. Deor.*, II, 14 et II, 62-64 en particulier.

2. A la suite de Lambin, Stahr et Bernays, Newman rapporte ᾗ à θηρευτική en s'appuyant sur deux passages de Platon (*Soph.*, 222 b-c et *Lois*, VII, 823 b. Sur l'art de la chasse, forme de κτητική, cf. c. 7, 1255 b 38 ; il y avait des formes de guerre qui n'avaient rien à voir avec l'acquisition (cf. *Pol.*, VII, 14, 1333 b 38-1334 a 2). Le mythe de Protagoras opposait l'art de la guerre à l'industrie (Platon, *Protag.*, 322 b) ; Aristote au contraire montre que la guerre est nécessaire pour se procurer certains moyens de subsistance ; par là il est évidemment en désaccord avec *Rep.*, II, 373 d-e où l'origine de la guerre est attribuée à l'insatiable désir de posséder ; il estime, lui, qu'une sorte de guerre (celle qui a pour but de se procurer des esclaves naturels) fait partie de la saine chrématistique.

3. Ce passage a été très souvent attaqué et blâmé ; cf. Grotius, *de Jure pac. et bel.*, II, 20, 40.

4. Sepulveda, Vettori (« unam rationem quaerendi rem, illam inquam quae naturam sequitur »), Lambin et van Giffen rapportent κατὰ φύσιν à κτητικῆς.

5. Le passage suivant a été diversement traduit : en tant que la science économique doit ou bien avoir à sa disposition ou faire en sorte que soient disponibles les biens nécessaires à la vie et utiles qui peuvent être mis en réserve pour l'utilité commune de l'État ou de la famille (Jackson) ; c'est une forme d'acquisition que le maître de maison doit ou avoir à sa disposition ou s'assurer lui-même parce qu'elle fournit une quantité de biens nécessaires à la vie et utiles à la communauté de la cité ou de la famille qui peuvent être mis en réserves (Barker). En rigueur de terme la fonction de l'*économique* n'est pas de procurer les biens utiles à la maison, mais de s'en servir (cf. 8, 1256 a 11, et διαθεῖναι, 10, 1258 a 24). Pour les diverses sortes de richesse, cf. *Pol.*, II, 7, 1267 b 10 suiv. et *Rhet.*, I, 5, 1361 a 12 suiv. Aristote ne parle pas ici de la valeur d'échange, bien que sa définition des biens dans *Eth. Nic.*, IV, 1, 1119 b 26 implique cet élément. Au c. 4, 1254 a 16 Aristote semble exclure de la propriété (κτῆσις) les instruments de production qui sont certainement utiles à la communauté politique et familiale, et cette position s'accorde difficilement avec la notion de la richesse qui est indiquée ici.

6. Barker note ici qu'Aristote au début de la phrase parle seulement de l'*économie domestique* et qu'à la fin il inclut toute la communauté de la cité, et il fait remarquer le sens large de l'*économie* qui, en grec, revêt un double aspect *politique* et *domestique*.

7. La notion d'une limite pour la vraie richesse se retrouve chez Épicure (cf. Diog. Laert., X, 144). Quelques-unes des idées qu'expose Aristote sur la forme naturelle de l'art d'acquisition se retrouveront d'ailleurs dans les thèses épicuriennes sur la richesse naturelle.

8. Solon, *fragm.* 13, 71 (Bergk[4]).

9. Cf. *Pol.*, IV, 1, 1323 b 7.

Page 27.

2. Dans *Eth. Eud.*, III, 4, 1231 b 39 suiv., on trouve la même classification des emplois, mais la vente d'un objet y est considérée comme un emploi κατὰ συμϐεϐηκός et non καθ' αὑτό. On doit distinguer l'emploi des biens dans l'échange et leur emploi dans la mauvaise chrématistique qui a pour but d'accroître indéfiniment la richesse (c. 9, 1257 b 35 suiv.). « Smith, *Rich. des Nat.*, livre I, reconnaît comme Aristote que les choses ont deux valeurs : valeur d'usage, valeur d'échange » (Barth. S.-Hil.).

3. Tandis qu'en fait ceux qui le pratiquent ne le font pas pour s'assurer ce qu'il leur faut, mais pour revendre avec profit.

4. Cf. *Pol.*, II, 2, 1261 b 12. L'échange semble commencer au niveau du village et de la ville ; puisque le commerce est d'introduction assez tardive, il n'est pas naturel ; il est possible que ce passage soit une critique de l'État primitif de Platon (*Rep.*, II, 371 a-d). *Séparé.* Les membres du village sont séparés, c'est-à-dire que ce ne sont plus des « commensaux » : ils sont partagés entre un certain nombre de familles.

5. C'est-à-dire sans intervention de l'argent, qui est ici opposé aux choses utiles, en tant qu'il ne sert pas directement à la nourriture, comme le blé ou le vin.

Page 28.

1. Au deuxième sens du terme défini au début du chapitre (τῆς μάλιστα χρηματιστικῆς, 1256 b 41) ; même emploi deux lignes plus bas.

2. Ici l'origine de la monnaie est expliquée par l'accroissement de la distance entre acheteur et vendeur et la plus grande maniabilité des espèces monnayées. Aristote se souvient peut-être que la monnaie grecque aurait son origine dans le commerce d'Égine (cf. Strabo, p. 376). Dans *Eth. Nic.*, V, 8, 1133 a 19 suiv., on voit les avantages qu'offre la monnaie dans les transactions commerciales, quelle que soit la proximité ou la distance des deux parties ; même s'il n'y a aucun échange, la monnaie sert de garant à notre disposition en cas de besoin (V, 8, 1133 b 10 suiv.). Platon (*Lois*, V, 742 a) regarde la monnaie comme à peu près indispensable pour payer les services des artisans et les salaires des mercenaires ; cf. aussi Isocrate, *Paneg.*, 42, qui a quelque ressemblance avec ce passage. Sur la naissance de la monnaie, voir G. Glotz, *Hist. Gr.*, I, p. 228 suiv. et Newman, *op. cit.*, II, *ad loc.*

3. La convention intervint à deux stades : d'abord pour le choix d'une matière et, beaucoup plus tard, pour l'apposition d'une empreinte ; cf. κατὰ συνθήκην, *Eth. Nic.*, V, 8, 1133 a 29. *Vie courante.* Aristote note la maniabilité et la facilité d'emploi comme caractéristiques d'une bonne monnaie, mais non pas la durée ni la valeur constante, caractéristiques notées dans *Eth. Nic.*, V, 8, 1133 b 13 suiv. Comme matière, on trouve le fer à Byzance par exemple (cf. Platon Com., *Peis.*, 3 et Aristoph., *Nuées*, 249) ; le cuir à Carthage (Ps.-Plat., *Eryxias*, 399 e suiv.) ; l'électrum à Cyzique.

4. C'est l'exemple le plus connu de cette forme malsaine de la chrématistique : le commerçant ne produit pas lui-même, mais achète pour revendre et non pour suffire aux besoins de sa famille (cf. Platon, *Polit.*, 260 c ; *Rep.*, II, 371 d ; *Soph.*, 223 d). Cette forme de chrématistique, postérieure à l'apparition de la monnaie, doit son existence, non à celle-ci, mais à une fausse conception de la fin de la vie humaine (1257 b 40 suiv. ; surtout 1258 a 5).

5. C'est-à-dire que la monnaie n'était encore qu'une mesure et non une source de profit.

6. Le mot grec χρήματα est ambigu ; comme le note Newman, souvent il signifie l'argent, mais toujours il en évoque l'idée (cf. *Eth. Nic.*, IV, 1, 1119 b 26 et Ps. Plat., *Eryx.*, 403 d). Καί ici comme souvent ailleurs (Bonitz, *Ind. Ar.*, 357 b 13) au sens explicatif.

7. C'est l'erreur bien connue sous le nom de Mercantilisme ; sur la confusion de la monnaie et de la richesse, cf. A. Smith, *Rich. des Nat.*, livre IV ; Mill, *Écon. Polit.*, au début. Dans *Rhet.*, I, 5, 1361 a 11, l'abondance de la monnaie n'est qu'une des nombreuses parties de la richesse.

8. Νόμος, une coutume qui a cours, cf. *Eth. Nic.*, V, 1133 a 30 ; *Magna Mor.*, I, 34, 1194 a 21-23 ; Platon, *Lois*, X, 889 e ; Xénophon, *Mem.*, IV, 4, 14. Voir aussi *supra*, p. 116, n. 8. Νόμος et νόμισμα étaient tous deux reliés par l'étymologie populaire à νομίζω. Platon n'admettait comme vraies richesses que la vertu et la sagesse qui sont nécessaires au bonheur (*Rep.*, VII, 521 a ; cf. *Lois*, V, 736 e ; 742 e). L'opi-

nion exposée par Aristote peut être celle des Cyniques ; l'*Eryxias*, attribué à Platon, qui traite de l'argent et de la richesse d'un point de vue cynique aboutit à la même conclusion (*Eryx.*, 403 a). On peut comparer l'opinion des Stoïciens, pour qui le sage seul est riche. Zénon de Citium dans sa cité idéale, qui a des teintes de cynisme, supprime l'usage de la monnaie (Diog. Laert., VII, 33). Voir aussi Newman, *op. cit.*, II, *ad loc.*

Page 29.

1. *Midas*, roi mythique de Phrygie qui, pour avoir bien traité Silène prisonnier, reçut de Dionysos le pouvoir de réaliser tous ses vœux : pour une autre version de la légende, cf. Ovide, *Métamorph.*, XI, 90-145.

2. L'économie domestique, elle, a rapport à l'acquisition en général de toutes les ressources nécessaires à la vie domestique.

3. *Principe*, στοιχεῖον (Bonitz, *Ind. Ar.*, 702 b 32), l'élément indispensable de l'échange. La monnaie, ailleurs, est appelée le garant de la transaction à venir ou un moyen d'échange pour ce qui nous fait défaut (*Eth. Nic.*, V, 8, 1132 b 12 ; 1133 a 29).

4. La richesse produite par la forme naturelle de l'acquisition est limitée en quantité, parce qu'elle a pour but uniquement la satisfaction des besoins domestiques ; mais la richesse produite par la forme mauvaise de l'acquisition n'a pas d'objet qui la limite : de moyen pour assurer la vie heureuse, elle devient une fin recherchée pour elle-même.

5. Sous sa forme de commerce de détail.

6. D'après le raisonnement développé en 1257 a 10-31, la vraie richesse est ce qui est nécessaire à la subsistance et aux besoins de la famille en général ; cette sorte de richesse se limite à ces besoins familiaux. Sur cet accroissement indéfini, cf. Ps.-Xénoph., *de Vectig.*, IV, 6, 7.

7. Les deux sortes d'acquisition des biens, en d'autres termes les deux emplois de la chrématistique, celui du chef de famille et celui du détaillant, ne sont en fait que deux emplois, ou mieux le même emploi d'un même objet, la propriété (*Pol.*, I, 9, 1257 a 13 suiv.), à deux fins différentes. Aristote semble cependant attribuer la confusion des deux emplois de la propriété à quelques chose de plus que ce chevauchement, à une fausse conception du but de la vie et de la nature du *bien vivre :* ou les hommes oublient tout le reste pour assurer leur existence (τὸ ζῆν), ce qui est une sorte de destruction de soi-même (cf. *Eth. Nic.*, IV, 1, 1120 a 2), ou le bien vivre (τὸ εὖ ζῆν) se réduit pour eux à la jouissance corporelle. La même opposition dans l'usage des biens se retrouve *Pol.*, VII, 5, 1326 b 36 suiv. ; la même incompréhension du vrai sens de la vie noble est notée par Platon, *Rep.*, I, 329 a ; Euripide, *fragm.* 284, 3-6 ; Hypéride, *fragm.* 209 Blass.

8. Bernays et Susemihl traduisent ce passage d'après l'émendation de Goettling (τῆς γὰρ αὐτῆς ἐστι κτήσεως χρῆσις).

Page 30.

1. Pour Aristote, la vie parfaite, c'est-à-dire le bonheur, consiste dans le développement le plus harmonieux de la perfection intellec-

tuelle et morale ; les jouissances les plus hautes et les plus nobles n'en sont que la conséquence nécessaire ; les biens extérieurs en quantité suffisante ainsi que les plaisirs corporels en font partie, non comme des éléments constituants, mais simplement comme conditions indispensables ; tout le reste gêne plus qu'il ne favorise le véritable *bien-être ;* cf. Zeller, *Phil. d. Gr.*, II, 11, 609.

2. Cf. *Eth. Nic.*, I, 3, 1095 b 17 ; comme Platon l'indique (*Rep.*, IX, 580 e), c'est principalement à l'aide de l'argent qu'on satisfait les désirs de jouissance corporelle.

3. Capacités d'action qui semblent inclure non seulement des arts comme l'art militaire, mais aussi des vertus comme le courage (cf. *Eth. Nic.*, II, 4, 1105 b 20 suiv. et V, 1, 1129 a 11 suiv.).

4. Cf. Platon, *Rep.*, I, 342 d, 346 c-d.

5. La vraie forme de la chrématistique concerne cependant l'acquisition de beaucoup d'autres objets que la nourriture, par exemple, les vêtements, les instruments, les esclaves, comme Aristote l'indique en c. 8, 1256 b 19 suiv. ; mais il considère encore la possession des moyens de subsistance comme le type de la vraie richesse. Barth. S.-Hil. dit : « Toute la théorie d'Aristote sur l'acquisition naturelle et l'acquisition dérivée mérite une grande attention, comme un des premiers essais en Économie Politique. »

6. *Au début.* Cf. c. 8, 1256 a 4 suiv. L'accroissement de la fortune privée ou publique semble aux yeux de beaucoup la fonction principale du chef de famille ou du chef d'État (cf. c. 11, 1259 a 35 ; *Rhet. ad Alex.*, 39, 1446 b 33). Aristote, ici, veut corriger de telles notions erronées.

7. *Ces biens.* Sur cette idée que l'homme d'État comme le tisserand n'a pas à produire la matière sur laquelle il pratique son art, cf. *Pol.*, VII, 4, 1325 b 40 suiv. ; 13, 1332 a 28 et aussi Platon, *Lois*, X, 889 a.

8. La nourriture des animaux, en fait, ce sont plutôt les produits de la terre ou de l'eau (*de Gen. An.*, III, 11, 762 b 12) ; la terre et l'eau sont plutôt la nourriture des plantes (*ibid.*).

Page 31.

1. Cf. c. 8, 1256 a 15 ; c. 9, 1258 a 19.

2. Cf. Platon, *Lois*, XI, 918 d. *Aux dépens des autres*, Ἀπ' ἀλλήλων s'oppose à ἀπὸ τῶν καρπῶν καὶ τῶν ζῴων (cf. *Rhet.*, II, 4, 1381 a 21 suiv.). Aristote a en mémoire Platon, *Soph.*, 219 d.

3. Voir Démosthène, XXXVII, *adv. Pantaenetum*, 52.

4. Dans l'usure, selon Aristote, le profit vient de la monnaie elle-même, sans intervention d'échange ni conversion en biens utiles : or la monnaie avait été introduite comme moyen d'échange et non pour s'accroître grâce à l'usure. Les chose ne doivent servir que pour ce en vue de quoi elles existent (cf. c. 9, 1258 a 10). C'est pourquoi ce mode d'acquisition est, d'une manière toute spéciale, contre nature. La nature de l'intérêt semble mieux comprise au chap. xi. Le blâme d'Aristote à l'égard des prêteurs semble être le même qu'il s'agisse de grosses ou de petites sommes ; cf. *Eth. Nic.*, IV, 3, 1121 b 34. Platon parle de ces usuriers qui vont tête baissée et centuplent les intérêts de leur capital (*Rep.*, VIII, 555 e) ; cf. aussi M. Cato, *de Re Rustica, praef.*, et Cicéron, *de Offic.*, II, 25, 89. Les risques du prêt

et en partie aussi l'absence d'effets de commerce étaient dans l'antiquité les causes du taux élevé de l'intérêt (jusqu'à 20 %) ; cf. Ps.-Xenoph., *de Vectig.*, III, 9 ; Büchsenschütz, *Besitz und Erwerb*, p. 98, 496 suiv. ; Caillemer, dans Daremberg, *Dict. d. Ant.*, art. *Foenus*, p. 1214 suiv., et Toutain, l'*Économie antique*, p. 95 suiv. Aristote prend nettement position contre l'usure en cette fin du IVe siècle où les banques de dépôt et de prêt étaient en plein essor et où le commerce bancaire faisait d'Athènes le principal marché monétaire de la Grèce ; mais en agissant ainsi il partage l'opinion de beaucoup de ses contemporains qui, imbus d'une idée familière à la race grecque, considéraient le loisir comme nécessaire à l'homme pour développer son intelligence et s'occuper des affaires publiques et qui méprisaient par suite le commerce et la banque, même en s'y livrant.

5. Dans le texte grec il y a un jeu de mots. Le mot grec (τόκος), qui signifie « intérêt », vient d'un radical signifiant « enfanter » (τίκτω). Aristophane (*Thesmophories*, 845) fait un semblable jeu de mots : « tu es bien digne d'intérêt (τόκου), toi qui enfantes (τεκοῦσα), un pareil produit (τόκον) ». Νόμισμα νομίσματος suggère peut-être, comme « Démosthène, fils de Démosthène », une relation de père à fils.

6. Le chapitre XI, diffère par son fond et par sa forme des autres chapitres du premier livre de la *Politique*. Sa division de l'art d'acquisition n'est pas la même que celle des chapitres VIII-X. Dans le présent chapitre on distingue : 1° la forme naturelle qui concerne le cheptel, l'agriculture et d'autres questions du même genre ; 2° la forme qui consiste dans l'échange et qui inclut ici la location de travail et l'usure (distinguée de l'échange en c. 10, 1258 b 2) ; 3° enfin une forme intermédiaire qui consiste dans l'exploitation des bois et des mines ; ces industries ont des éléments de la première forme, mais il est difficile d'y trouver des éléments de la deuxième forme, à moins qu'elles ne produisent qu'en vue de l'échange et non pour un usage immédiat (cf. Barker, *ad loc.*). De plus ce chapitre diffère des autres par le nombre d'exemples qu'il donne, en quoi il se rapproche assez de l'*Économique* attribuée à Aristote. Aussi certains commentateurs ont douté de l'authenticité de ce chapitre ou l'ont considéré comme une addition qui n'avait pas été mise en harmonie avec son contexte. Toutefois la *Politique* n'ignore pas l'utilité pratique ; ainsi dans l'étude de l'esclavage (c. 3, 1253 b 15 suiv.) et en bien des endroits, l'utile n'a pas moins de place que le juste (cf. II, 1, 1260 b 32 suiv. ; IV, 1, 1288 b 35 suiv.). En outre, certains chapitres des autres livres, et le livre V en particulier, renferment de nombreux exemples comme ce chapitre. Enfin les conseils pratiques sur l'agriculture et le commerce n'étaient pas hors du domaine de l'économie domestique et de la Politique au temps d'Aristote : Xénophon avait déjà indiqué dans son *Économique* comment organiser et diriger l'exploitation d'un domaine rural ; la seule nouveauté de ce chapitre réside dans l'étude des conditions d'une réussite commerciale. L'auteur de l'*Épitome* de la Théorie politique des Péripatéticiens, que nous ont conservé les *Eclogae* de Stobée (II, 6, 17), semble connaître la première partie de ce chapitre jusqu'à 1258 b 31, et peut-être même le reste du chapitre, bien qu'il n'en fasse pas mention.

7. Stahr, suivi par Bernays et Susemihl, traduit : dans tous les

sujets de ce genre, la théorie a sans doute libre jeu; Vettori paraît traduire plus justement « cuncta autem hujuscemodi contemplationem habent libero homine dignam, usum vero necessarium ». En effet le but de la remarque semble être, en ce qui concerne ces questions, de distinguer entre ce qui est digne d'un homme libre et ce qui ne l'est pas. Le même but apparaît en 1258 b 34-39, en c. 7, 1255 b 28 et en VIII, 2, 1337 b 15 suiv. Voir la remarque d'Aristote dans le *de Part. An.*, I, 5, 645 a 5 suiv.

Page 32.

1. Varron, dans son *de Re Rustica* (lib. II, praef. 5), expose de même les connaissances nécessaires au fermier ; cf. aussi Virgile au début des *Géorgiques* et Cicéron, de *Senectute*, 15, 54. On peut remarquer qu'Aristote place le soin du bétail avant la culture, peut-être parce que la vie pastorale prévalut longtemps en Grèce ou qu'elle était plus lucrative (cf. Cicéron, *de Offic.*, II, 25, 89), peut-être aussi parce que le cheval ou le bœuf étaient particulièrement estimés. On ne nous dit rien de l'esclave comme source de profit.

2. Les citoyens de Platon dans les *Lois* sont laboureurs, pâtres, apiculteurs (*Lois*, VIII, 842 d).

3. *L'échange* comprend ainsi le transport et la vente des biens (ἐμπορία), le prêt d'argent (τοκισμός), le travail salarié (μισθαρνία). Aristote ne parle pas de la location de terres. Dans le *Sophiste* de Platon (219 d), la location fait déjà partie de l'échange ; dans la *République*, ceux qui vendent l'emploi de leur force sont appelés salariés (μισθώτοι). Ici Aristote regarde le travail de l'artisan comme une forme de location de travail, mais dans *Pol.*, VIII, 2, 1337 b 12 suiv., les activités salariées sont distinguées des travaux artisanaux.

4. Susemihl : commerce maritime, commerce terrestre, vente. Selon Büchsenschütz (*Besitz und Erwerb.*, p. 456 et 458, n. 1), les transports en Grèce s'effectuent surtout par mer (cf. aussi Toutain, *Écon. ant.*, p. 26, 84 suiv.); aussi propose-t-il la traduction qu'à la suite de Newman et de Barker nous adoptons. Aristote entend sans doute — par ναυκληρία, la construction et la location du bateau pour le transport (d'après Xénophon, *Mem.*, III, 9, 11, l'armateur peut être à bord du bateau), le *frètement* (certains traduisent ναυκληρία par l'*affrètement*, le louage d'un navire), — par φορτηγία, le transport de la cargaison d'un point à un autre (ce qui peut inclure le transport par voie de terre), — par παράστασις, la vente en gros ou en détail. L'ἐμπορία, comprise dans ce sens, inclut le commerce de détail du κάπηλος. Souvent d'ailleurs le même individu pouvait être à la fois armateur, transporteur et marchand en gros. La vente était sans doute plus sûre, mais moins lucrative que l'armement et le transport. Sur les hasards de la ναυκληρία, cf. *Eth. Eud.*, VII, 14, 1247 a 21 suiv. ; sur les limites de la sécurité, cf. *Rhet.*, I, 5, 1361 a 19 suiv.

5. Comme le travail du manœuvre est purement physique, il est apparenté à celui de l'esclave, cf. 1258 b 28 et VIII, 2, 1337 b 21.

6. « Cette phrase paraît n'être qu'une glose, étrangère à la pensée générale qui se continue de la phrase précédente à celle qui suit » (Barth. S.-Hil.). *Habileté*. Mais l'art se rencontre souvent avec le hasard ; cf. *Eth. Eud.*, VII, 14, 1247 a 5 et *Eth. Nic.*, VI, 4, 1140 a 19 où

Aristote rapporte le mot bien connu du poète Agathon. *Déforment.* Les travailleurs mutilent leur corps, c'est-à-dire le rendent faible et incapable d'être utile à l'État pendant la guerre ; mêmes idées chez Platon et Xénophon.

Page 33.

2. *Thalès* le Milésien, contemporain de Solon et rangé comme lui parmi les sept Sages (cf. Diog. Laert., I, 22), est différent du Crétois Thalès mentionné en II, 12, 1274 a 28 ; sa science des astres lui aurait permis maintes découvertes : calcul de la distance des vaisseaux en mer ; travaux de génie militaire, etc. Sa naïveté était proverbiale (Aristophane, *Oiseaux*, 946) ; on le disait sage (σοφός), mais non prudent (φρόνιμος), distinguant ainsi le savoir théorique (σοφία) de la sagesse pratique (φρόνησις) ; voir *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 3 et la suite. D'après Hiéronyme de Rhodes (Diog. Laert., I, 26), Thalès prit à loyer une oliveraie et gagna beaucoup d'argent. Cicéron, *de Divin.*, I, 49, 111, fait allusion au même trait. *Reprochait.* Ce reproche d'inutilité adressé aux philosophes était un lieu commun (*Eth. Eud.*, VII, 14, 1247 a 17 suiv. ; Platon, *Gorg.*, 484 c suiv. ; Isocrate, *Adv. Sophist.*, 7-8).

3. Le point à noter dans cette anecdote, c'est la modicité de la somme engagée : Thalès ne verse que des arrhes, comptant sur ses gains futurs pour payer le reste. Si l'histoire est vraie, cela suppose qu'un citoyen de Milet avait la capacité légale pour louer des pressoirs à Chios : Chios et Milet faisaient toutes deux partie de la Confédération ionienne et il semble qu'il y eut entre elles des liens particuliers d'amitié (Hérodote, I, 18 ; VI, 5) ; voir aussi les projets de Pythoclès à Athènes (Ps.-Aristote, *Econ.*, 1353 a 15 suiv.) et les mesures de Cléomène, le gouverneur d'Égypte (1352 b 14 suiv.).

4. Bernays : « mines de fer ». L'Etna et les îles Lipari étaient célèbres dans la mythologie comme le lieu des travaux d'Héphaistos et des Cyclopes (Virgile, *Georg.*, IV, 170 suiv. ; *En.*, III, 675 suiv., etc. ; Ovide, *Fastes*, IV, 287 suiv.).

5. Les marchands sont considérés comme séjournant dans les places de commerce, les comptoirs (cf. VII, 6, 1327 a 11 suiv.), qui se trouvaient d'ordinaire sur la côte ou non loin d'elle, comme le Pirée ou Naucratis en Égypte.

Page 34.

1. Pour Denys l'Ancien (cf. *Pol.*, III, 15, 1286 b 39), qui régna de 406 à 367 av. J.-C., le monopole ne devait pas être l'affaire des particuliers, mais de l'État, et comme tout tyran il devait maintenir ses sujets dans la pauvreté (V, 11, 1313 b 18) et se méfier des riches (V, 10, 1311 a 15 suiv.).

2. La démocratie extrême avait de gros besoins financiers (*Pol.*, IV, 6, 1293 a 1 suiv.) et les États fréquemment en guerre étaient tenus d'avoir de gros moyens financiers à leur disposition (II, 9, 1271 b 11). Selon Platon (*Lois*, V, 742 d), certains pensaient que le bon législateur doit vouloir que la cité soit le plus riche possible par la possession d'objets d'or et d'argent.

3. Cf. c. 3, 1253 b 5 suiv.

4. Le *pouvoir politique* est celui qui s'exerce sur des êtres de même origine et libres (*Pol.*, III, 4, 1277 b 7) ; mais cette définition semble trop large, car elle inclurait l'autorité du père sur son fils ; en I, 7, 1255 b 20, ce pouvoir s'exerce sur des êtres libres et égaux ; ceci semble plus exact, mais il ne faut pas oublier que l'égalité peut être proportionnelle ou absolue. Le pouvoir politique implique d'ordinaire une alternance d'autorité et d'obéissance (III, 6, 1279 a 8 suiv.), mais il n'en est pas nécessairement ainsi (c. 1, 1252 a 15) ; il n'en est pas ainsi dans le cas de l'épouse, ni dans le cas de la domination du νοῦς sur l'ὄρεξις, qui est un pouvoir politique et royal (I, 5, 1254 b 5). La relation de mari à femme est ailleurs décrite comme aristocratique (*Eth. Nic.*, VIII, 12, 1160 b 32 suiv. ; VIII, 13, 1161 a 22 suiv.), parce que chacun y obtient ce qui lui convient (cf. *Pol.*, IV, 8, 1294 a 9). Aristote pense que, même si en règle générale l'homme est supérieur à la femme, il y a néanmoins certains travaux qu'elle peut faire mieux que lui et qu'il faut en tenir compte pour déterminer la position de la femme dans la maison.

5. « Le costume » (Lambin) ; « les insignes » (Susemihl) ; mais vêtement et maintien sont distingués dans *Eth. Nic.*, IV, 9, 1125 a 30.

6. *Amasis*, qui avait déposé son prédécesseur Apriès, fut d'abord méprisé des Égyptiens à cause de la bassesse de sa naissance. Il prétendait que, tout comme le bassin d'or, qui avait autrefois servi à laver les pieds de ses convives, avait été refondu et transformé en une statue de dieu, que maintenant tous les Égyptiens vénéraient, lui-même devait être traité pour ce qu'il était et non pour ce qu'il avait été. D'obscur citoyen devenu chef, il demandait qu'on le respectât comme un roi (cf. Hérodote, II, 172).

7. Cette relation de supériorité, toute temporaire chez l'homme d'État pendant qu'il exerce sa magistrature, est permanente chez l'homme ; mais celui-ci se distingue de sa femme moins par une différence de nature que par une différence d'attitude ; le père, au contraire, diffère par nature de son enfant (1259 b 14). Aristote, sans doute, ne s'en tient pas toujours à cette conception de la relation entre mari et femme ; ainsi, dans *Eth. Nic.*, V, 10, 1134 a 25 suiv., la justice *politique*, qui existe entre des gens qui vivent ensemble, hommes libres et égaux soit proportionnellement, soit arithmétiquement, n'existe pas entre mari et femme, mais seulement la justice *domestique ;* cependant dans le chapitre suivant (1260 a 29) Aristote exige le silence de la femme devant son mari.

Page 35.

1. L'unité de race des dieux et des hommes apparaît dans Hésiode (*Tr. et J.*, 108) et dans Pindare (*Ném.*, VI, 1). *Le roi de tous ces êtres.* Cf. *Eth. Nic.*, VIII, 12, 1160 b 24-27 ; le père est le type parfait du roi.

2. Xénophon, dans l'*Économique*, montre comment Ischomaque intéresse chacun, de sa femme à son intendant, à la marche de son exploitation agricole, en vue de tendre tous leurs efforts pour accroître sa fortune, ce qui est selon lui le but de l'économie (*Econ.*, VI, 4). En opposition tacite avec lui, Aristote ici tire les conséquences du principe qu'il a établi précédemment, que la chrématistique, même la plus

naturelle, n'est qu'un art auxiliaire plutôt qu'une partie de l'économie et que, quoique l'économie ne soit pas indifférente à l'état des biens dont elle use (1258 a 26), son objet est néanmoins plutôt de prendre soin de l'excellence des êtres humains dont elle s'occupe. Ainsi « l'essence de l'*économie domestique* est de rendre aussi bonnes que possible les trois relations personnelles de maître et d'esclave, de mari et de femme, de parent et d'enfant ; elle est donc en dernier ressort *morale* et non *économique* au sens moderne du terme » (Barker). Socrate (Platon, *Clitophon*, 407 a) semble être le premier à avoir mis en relief cette idée ; on la retrouve dans Platon (*Polit.*, 261 c et *Lois.*, 743 e) et plus tard chez des Cyniques comme Diogène (Diog. Laert., VI, 41).

3. Aristote vient de parler de leur vertu, mais, comme il y a deux sens du mot vertu, on pourrait croire qu'il ne s'agit pour le maître que de communiquer à l'esclave une valeur purement technique ; d'autre part, ayant défini l'esclave naturel comme un être dont l'utilité se réduit à l'emploi de sa vigueur corporelle, il sent qu'on peut douter que l'esclave soit capable de vertu morale.

4. Aristote énumère trois des quatre vertus cardinales selon les Grecs ; quant à la sagesse, il serait difficile de l'attribuer à l'esclave puisqu'il ne participe à la raison qu'en tant qu'il la saisit chez les autres, bien que lui-même en soit dépourvu (c. 5, 1254 b 22).

5. Τῶν ἄλ. τ. τοι. ἕξεων, génitif partitif, on trouve des exemples semblables en 1260 b 2 ; III, 5, 1278 a 27 ; VIII, 4, 1338 b 30.

6. Socrate (Platon, *Ménon*, 71 b) affirme l'identité de la tempérance et des autres vertus de la femme et de l'homme, en opposition au sophiste Gorgias ; Aristote, ici, a pour objet de montrer que la vertu varie avec la fonction sociale : la vertu du gouverné n'est pas celle du gouvernant. Cependant il veut aussi montrer, en opposition à ceux qui limitaient la vertu au gouvernant (*Pol.*, III, 4, 1277 a 20) que l'être qui obéit par nature, qu'il soit femme, enfant ou esclave, n'est pas sans vertu, mais a une sorte de vertu qui varie avec sa constitution psychique et sa fonction. Ici donc, comme ailleurs, Aristote choisit une voie moyenne entre deux extrêmes.

7. La *Kalokagathia*, qualité de celui qui est « beau et bon » — car la beauté physique est le signe de la beauté de l'âme —, est le type de vertu dont esclaves, enfants et femmes sont le plus éloignés (cf. Xénophon, *Mem.*, I, 1, 16) ; c'est le modèle de l'humanisme, la vertu des chevaliers et des hoplites (Xénophon, *Mem.*, III, 5, 19 suiv. cf. aussi *Eth. Nic.*, IV, 7, 1124 a 1 ; X, 10, 1179 b 10 suiv. ; *Mag. Mor.*, II, 9, 1207 b 20 suiv. ; *Eth. Eud.*, VII, 15. Sur cet idéal de l'éducation ancienne, voir en particulier H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, p. 78 suiv. Voir aussi *infra*, p. 162, n. 8.

Page 36.

1. Une vertu pour le gouvernant et une pour le gouverné.

2. *Cette idée*, c'est-à-dire l'existence d'un être qui gouverne par nature et d'un être qui est gouverné par nature, chacun avec sa vertu propre. *Guidés :* ὑφήγηται est pris ici au sens moyen. Bonitz (*Ind. Ar.*, 807 b 46) et Susemihl le prennent au sens passif.

3. Si ces deux parties de l'âme, qui sont dans la relation naturelle

de gouvernant à gouverné, existent par nature, de même les autres êtres, qui sont dans la même relation naturelle, existent par nature et chacun de ces êtres a une vertu propre qui varie selon la constitution de l'âme de chacun et selon sa fonction. — *Les autres choses :* la famille et la cité entre autres. Aristote dans tout ce raisonnement se réfère au principe général de commandement et d'obéissance (*Pol.*, I, 5, 1254 a 21 suiv.).

4. Un exposé plus développé des différentes parties de l'âme est donné en *Pol.*, VII, 14, 1333 a 17 suiv. Ici, il ne s'agit que des deux parties mentionnées auparavant. Pour donner à l'esclave la partie raisonnable de l'âme, τὸ παθητικόν, doit être mis ici (comme dans *Eth. Nic.*, I, 6, 1098 a 3 et I, 13, 1103 a 2) parmi les éléments de la partie raisonnable et non parmi ceux de la partie déraisonnable, car il ne possède certainement pas l'élément le plus caractéristique de la partie raisonnable, τὸ βουλευτικόν (1260 a 12 ; cf. III, 9, 1280 a 32 suiv.), qui est apparemment identique à ce qui est appelé τὸ λογιστικόν dans *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 12. Cf. aussi I, 5, 1254 b 22.

5. Ceci peut introduire une différence de degré, non de nature entre la vertu de l'homme et celle de la femme. Dans *Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b 8, la faculté de choix (προαίρεσις), et dans *Eth. Nic.*, VI, 13, 1144 b 8 l'entendement (νοῦς) sont refusés à l'enfant, lui qui d'après *Eth. Nic.*, III, 15, 1119 b 5 vit dans un perpétuel état de désir.

6. Aristote suit de très près le langage de Ménon (Platon, *Men.*, 72 a). Pour la pensée, cf. Platon, *Rep.*, X, 601 d.

7. Newman indique une comparaison qui permet de comprendre le raisonnement. La fonction de guérir par exemple est considérée absolument et dans sa plénitude, quand il s'agit du médecin qui dirige le traitement comme un maître d'œuvre ; elle est considérée seulement sous un angle particulier, lorsqu'il s'agit de l'assistant qui exécute les prescriptions du médecin ; cf. VII, 3, 1325 b 21 et *Eth. Nic.*, VII, 12, 1152 b 1. D'après cette analogie, la fonction du gouvernant requiert la pleine possession de la raison, qui inclut la faculté de délibération, et la plénitude de la vertu qui y correspond. Quant à la perfection de la vertu éthique, cf. *Mag. Mor.*, II, 3, 1200 a 3 ; *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 c 18 ; *Pol.*, III, 4, 1277 b 25.

8. Cf. *Pol.*, III, 4, 1277 b 20 suiv. et *Eth. Nic.*, VIII, 14, 1162 a 26.

9. Cf. Platon, *Mén.*, 71-73, quoique par suite de l'absence d'article devant Σωκ., il semble qu'Aristote parle non de l'interlocuteur de Ménon, mais du Socrate historique, dont c'était l'opinion (Xénophon, *Banquet*, II, 9). Antisthène partageait les mêmes vues que Socrate (Diog. Laert., VI, 12).

10. C'est-à-dire en examinant la vertu des femmes, des enfants et des esclaves séparément et successivement, ce qui semble d'après ce que dit Ménon (Platon, *Men.*, 71 e) avoir été la méthode suivie par Gorgias.

11. La même idée se retrouve souvent chez Aristote ; cf. *Pol.*, II, 6, 1265 a 31 ; *Eth. Nic.*, II, 7, 1107 a 28 suiv. ; *Rhet.*, II, 19, 1393 a 16 suiv.

12. Platon dit la même chose dans *Rep.*, IV, 444 d. *Rectitude de la conduite*, cf. Platon, *Charm.*, 172 a ; *Men.*, 97.

Page 37.

1. *Gorgias*, le sophiste du v[e] siècle dont parle Platon (*Men.*, 71 d-e).
2. Sophocle, *Ajax*, 293. Pour le silence imposé aux adolescents, voir Xénophon, *Rep. Laced.*, III, 509.
3. C'est-à-dire l'être humain parfaitement développé. L'enfant est considéré comme trouvant chez son père un type d'humanité pleinement épanoui, qu'il doit finalement réaliser lui-même, et comme acceptant d'être guidé par lui ; cf. *Eth. Eud.*, VII, 15, 1249 b 6 suiv. ; *Eth. Nic.*, III, 5, 1113 a 5 suiv., et III, 15, 1119 b 7.
4. Cf. c. 5, 1254 b 16-39 et c. 13, 1259 b 25.
5. Comment, d'après la psychologie d'Aristote et sa théorie de la vertu, l'esclave peut-il avoir ce minimum de vertu morale, qui est la condition de son utilisation, s'il n'y a pas en lui trace de savoir et d'intention délibérée, condition de toute action morale selon *Eth. Nic.*, II, 4, 1105 a 30 suiv. ? Platon a des vues plus justes sur ce sujet dans *Lois*, VI, 776 d. Aristote lui-même concède que l'esclave même peut avoir un noble caractère, *Poet.*, 15, 1454 a 19 suiv.
6. Expression similaire dans *Pol.*, III, 6, 1278 b 16. En 1259 b 32 suiv., ce n'était que pour ceux qui obéissent par nature qu'on prouvait la possession d'une forme de vertu éthique ; cf. Pline, *Lettres*, VIII, 16.
7. Servitude qui se limite à l'objet de sa tâche particulière (son ἔργον) et n'est pas générale comme celle de l'esclave naturel.
8. Les artisans ne sont pas nés dans leur métier ; ils ne sont donc pas naturellement désignés par leur naissance et leur caractère pour une forme particulière de vertu, comme le sont les esclaves naturels.
9. Une vertu d'ordre moral en dehors de son habileté technique. C'est du maître en tant que maître et possédant la plénitude de la vertu et de la raison, et non du maître en tant que possesseur du pouvoir despotique, que l'esclave doit tenir l'espèce de vertu morale qu'il doit avoir ; en effet, le pouvoir despotique n'a rien de grand et n'est pas de l'essence du maître (*Pol.*, I, 7, 1255 b 30 suiv., et VII, 3, 1325 a 23 suiv.). Socrate et Platon qui refusaient le nom de maître à qui ne possédait pas la science « despotique » sont visés ici. Aristote peut-être aussi se souvient-il de la peinture du maître de l'*Économique* de Xénophon, qui forme lui-même ses esclaves en vue d'assurer leur meilleur rendement. Toutefois Xénophon montre dans le même ouvrage le chef de famille qui enseigne à ses esclaves la justice (*Econ.*, XIV, 4) et en ceci Aristote est tout à fait d'accord avec lui.
10. Cette tâche du maître peut être déléguée à un intendant (*Pol.*, I, 7, 1255 b 36), mais le maître ne peut se décharger de son devoir tout personnel d'être le guide moral de ses esclaves.
11. Allusion à Platon, *Lois.*, VI, 777 e ; cf. aussi IV, 720 b suiv. Ailleurs cependant Platon reconnaît les vertus humaines de certains esclaves.
12. Aristote ne dit pas pourquoi, mais c'est probablement que l'unique chance pour l'esclave de participer à la raison est de comprendre la raison de ses actions. L'enfant (1260 a 13) a déjà τὸ βουλευτικόν, quoique encore imparfait, tandis que l'esclave ne l'a pas ; ce qu'il a, c'est le pouvoir de reconnaître la raison, quand on lui expose des raisons de bien agir.

Page 52.

1. On peut avoir une forme de communauté politique, qui est la meilleure relativement à des conditions données, ou une forme de communauté, qui est la meilleure absolument grâce à des conditions idéales. Aristote, comme le note Barker, traite de la première forme dans les livres IV-VI (surtout dans la deuxième moitié du livre IV) et de la deuxième forme dans les livres VII et VIII. Ici, dans la première partie du livre II (chap. I à VIII), Aristote critique les opinions de divers penseurs au sujet de la deuxième forme.

2. Au dire de Socrate (Xénophon, *Mem.*, III, 5, 15 ; IV, 4, 15 ; Platon, *Criton*, 52 e ; *Rep.*, X, 599 e), Platon parle aussi de Céos et de Locres comme de cités bien gouvernées (*Lois*, I, 638 b) ; cf. aussi *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 10.

3. Double but de l'enquête d'Aristote, cf. *Pol.*, I, 3, 1253 b 15 suiv. et IV, 1, 1288 b 35 suiv.

4. Ceci se rapporte sans doute à Isocrate dont le deuxième livre de la *Politique*, en fait, critique la théorie ; l'opinion d'Isocrate à ce sujet est développée dans *de Antid.*, 79-83.

5. Étant donné que tout État est une sorte de communauté, il faut savoir jusqu'où s'étend cette communauté.

6. La *politeia* ou *constitution* dans son sens général n'est pas seulement une organisation hiérarchisée des différentes magistratures (une organisation politique, un *régime*) mais aussi un *style de vie* correspondant à un idéal particulier (un *ordre moral*) ; dans son sens particulier le mot *politeia* désigne soit l'ensemble des citoyens, le *corps civique* (cf. Bonitz, *Ind. Ar.*, 612 b 10 suiv.) comme le mot *politeuma* (cf. en particulier III, 6, 1278 b 11), soit la constitution modérée ou mixte qu'à défaut d'autre terme Aristote appelle *politie;* au sens de « jus civitatis, potestas in civitate » (*citoyenneté*, droits civiques et politiques) voir Bonitz, *Ind. Ar.*, 612 b 38. Voir aussi *supra*, p. 105, n. 1.

7. La citoyenneté implique qu'on soit membre d'une même cité, donc qu'on réside dans un même lieu ; mais cette résidence commune n'est qu'un élément de la citoyenneté, car les animaux aussi partagent le même pâturage (*Eth. Nic.*, IX, 9, 1170 b 11) ; cf. *Pol.*, III, 1, 1275 a 7.

8. C'est l'opinion de Platon dans la *République* (V, 464 d) ; dans les *Lois* (V, 738 c), il demande, en exagérant, de mettre tout en œuvre, autant qu'on le peut, pour faire en sorte que nos yeux, nos oreilles, nos mains semblent voir, entendre, faire quelque chose de commun à tous.

Page 53.

1. Les critiques faites par Aristote des théories exposées dans la *République* (c. 2 à 5) et dans les *Lois* (c. 6) ont pour but de montrer les difficultés que présenterait la réalisation de l'État de Platon et de faire ressortir la possibilité qui s'offre pour une autre esquisse, celle d'Aristote, d'un État idéal (1260 b 32 suiv.) : Bornemann (*op. cit.*, p. 158) porte avec trop de sévérité ce jugement général sur la critique des théories de Platon dans la *Politique :* nulle part un effort sincère d'Aristote pour aborder avec sympathie et comprendre les conceptions de Platon ; les grandes idées directrices de la *République* (et des *Lois*),

ou il ne les mentionne pas du tout, ou il en fait un exposé superficiel et en donne une fausse interprétation ; certains traits présentés plutôt comme des images ou des comparaisons sont critiqués du point de de vue d'une politique toute réaliste ; quant aux questions de détail, le Stagirite en fait trop souvent une critique non fondée ou injustifiée ; aussi peut-il facilement souligner les absurdités d'institutions comme la communauté des femmes, des enfants et des biens. D'après le même auteur (*op. cit.*, p. 244), la critique de la *République* selon toute vraisemblance aurait été écrite sans l'aide du texte de Platon.

2. Les lois matrimoniales de Platon ne concernent que les gardes et n'établissent pas de communauté des femmes au sens strictement littéral et défavorable du terme ; c'est d'ailleurs ce qu'a compris Aristote qui les critique, non pour leur caractère licencieux, mais pour des motifs d'ordre public.

3. Voir II, 6, 1266 a 5 et Bonitz, *Ind. Ar.*, 808 b 40 suiv., au sujet de cette valeur du verbe φαίνεται.

4. La proposition ὡς μ. εἰρ. νῦν peut être prise comme sujet de ἐστί.

5. Le Socrate platonicien annonce lui-même les méfiances qu'inspire son plan de communauté (*Rep.*, V, 450 c).

6. Aristote, dans la suite de ce chapitre, fait d'abord la critique de l'excessive unité avant de faire, dans les chapitres suivants, celle des moyens proposés pour atteindre cette fin.

7. Platon dit dans la *République* (V, 462 c) que l'État qui a une organisation politique excellente est celui qui se rapproche le plus de l'individu. Mais il sait bien que l'État se compose à la fois d'un grand nombre d'individus et d'individus d'espèces différentes. Néanmoins Platon et Aristote diffèrent à ce sujet ; pour Aristote, la fusion (σύμφυσις, Platon, *Polit.*, 308 c et Aristote, *Pol.*, II, 4, 1262 b 14 suiv.) des individus dans l'État est moins complète que pour Platon ; l'individu compte beaucoup plus pour lui : il est moins perdu et englouti dans l'État.

8. Cf. *Pol.*, III, 4, 1277 a 5 suiv. et l'énumération des différentes classes de la cité dans VII, 8, 1328 b 20 suiv. et IV, 4 ; la grande division entre gouvernants et gouvernés est indiquée en VII, 14, 1332 b 12 ; mais même parmi les gouvernants il y a des différences (1261 b 5). Ainsi l'État est une unité organisée ; les multiples éléments qu'il contient sont spécifiquement *distincts* et *subordonnés* les uns aux autres. C'est une des idées de la *République*, le fondement de l'analogie que Platon établit entre l'État et l'individu. *Individus semblables*. Ici il s'agit d'une similitude de fonctions, cf. *Eth. Nic.*, V, 5, 1133 a 16 suiv. ; la même affirmation se retrouve dans *Pol.*, III, 4, 1276 b 40, mais il s'agit alors d'une similitude de vertu.

9. A la différence d'une alliance, une cité, étant une communauté, requiert entre ses membres une différence de capacités qui leur permet de se compléter réciproquement, grâce à l'échange mutuel de services différents et d'atteindre ainsi un niveau de vie plus élevé. Mgr A. Jannone (*Giorn. ital. di Filol.*, VI, 2 [1953], p. 149-151) propose de lire πλοῖον au lieu de πλεῖον et de prendre σταθμός au sens collectif de « stabulum », mais les raisons qu'il donne pour cette interprétation nouvelle d'un texte longuement discuté ne semblent pas tout à fait

convaincantes ; voir, à ce sujet, la critique que fait de cette hypothèse M. D. Ferrante dans la revue *Paideia*, juil.-oct. 1954, p. 292 suiv. et R. Weil, *Rev. Ét. grec.*, LXIX (1956), p. 484 suiv.

10. Τῷ τοιούτῳ signifie pour les uns : par le fait d'être composée de différentes espèces d'individus ; pour les autres : en étant d'autant plus forte qu'elle est plus vaste, même si ses éléments sont identiques — ce qui est sans doute plus juste. Voir, sur ce passage, Newman, *ad loc.*, et Sus.-Hickes, *Pol.*, p. 322-325.

11. A l'époque d'Aristote, les Arcadiens formaient une confédération de cités-États et l'assemblée générale de la nation se réunissait à Mégalopolis ; cf. Aristote, *frag.* 442, 1550 b 6 (Harpocration, p. 280), Diodore, XV, 59 ; Pausanias, VIII, 27. Sur le κοινόν des Arcadiens, voir G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, III, p. 154, 174.

12. Voir *Pol.*, VII, 8, 1328 a 25 ; I, 5, 1254 a 28 suiv. Pour les différentes sortes d'unité, cf. *Métaph.*, Δ, 6, 1016 b 31 suiv. ; pour l'idée elle-même, cf. Platon, *Polit.*, 308 c ; *Lois*, VI, 773 c suiv.

Page 54.

2. Il y a égalité par réciprocité, lorsqu'on rend à autrui une quantité équivalente à ce qu'on a reçu de lui ; cf. *Eth. Nic.*, V, 8, 1132 b 33 suiv., etc. ; *Eth. Eud.*, VII, 10, 1243 b 29 suiv., etc.

3. En effet, bien qu'il n'y ait aucune différence intrinsèque entre eux, cependant l'impossibilité où ils se trouvent de gouverner tous en même temps conduit à l'imitation, par alternance, d'une différence d'espèce (Newman) ; c'est ainsi que l'égalité par réciprocité trouve sa place ici : comme les gouvernants s'acquittent bien de leur charge vis-à-vis des gouvernés, ceux-ci en retour se montrent fidèles sujets vis-à-vis de leurs chefs ; de cette façon l'amitié se maintient entre les membres de l'État (*Eth. Nic.*, VIII, 8, 1158 b 11 suiv.).

4. Cf. Isocrate, *Busiris*, 16 ; *Nicocl.*, 17-18 ; Aristote, *Pol.*, VII, 14, 1332 b 16 suiv. ; IV, 2, 1289 a 39 suiv. ; *Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 b 27 suiv. et au contraire *Pol.*, II, 5, 1264 b 8 et IV, 11, 1295 b 25.

5. La leçon des manuscrits de la deuxième famille (Q R) est difficile à conserver, car « Aristote constate un fait et ne donne pas un précepte » (Thurot, *Études...*, p. 24). Il faut, semble-t-il, prendre μιμεῖται (M P) comme un moyen dont τοῦτο est l'objet et τὸ — εἴκειν le sujet.

6. Ce qui prouve encore que la différence d'espèces est essentielle à la constitution d'une cité.

7. Platon, *Rep.*, V, 464 a-b ; 464 b. *Anéantit.* Aristote ici intervertit l'ordre des deux considérations qu'il a développées dans les §§ 2-7 (1261 a 14-b 6).

8. Cf. *Pol.*, I, 2, 1252 b 29 et p. 109, n. 2 (autarcie).

Page 55.

2. La formule se trouve chez Platon (*Rep.*, V, 462 c).

3. Pour l'ambiguïté de ces termes, cf. c. 5, 1264 b 20 suiv. ; *Soph. El.*, 4, 166 a 33 suiv. L'ambiguïté des termes est cause de discorde dans la vie pratique et dans les discussions, aussi donne-t-elle naissance à des arguments contentieux, surtout quand de tels termes sont maniés par les Sophistes en vue de tromper leurs auditeurs.

4. Aristote en donne la preuve plus tard (c. 4, 1262 b 1 suiv.), quand

il dit que la communauté des femmes et des enfants est cause de discorde (ou du moins d' « amitié diluée »), plutôt que d'harmonie. Les individus, dont l'unité est le principal objet que se propose Platon, ne peuvent rien appeler « le mien », seul le corps des citoyens, en tant que corps, peut dire « le mien ». Platon espérait que, quand tous les citoyens diraient « le mien » d'une même chose ou d'une même personne, des sentiments d'amitié et de fraternité se répandraient dans l'État.

5. Platon prétend (*Rep.*, V, 463 c-464 b) que le fait d'appliquer à une multitude les noms de frère, sœur, père, mère, fils, fille, n'empêche pas ses gardes d'agir conformément aux dénominations qu'ils emploient et de remplir tous les devoirs qu'implique une telle parenté. C'est le point qu'Aristote conteste.

Page 56.

1. Ce passage se retrouve presque mot pour mot dans Platon, *Rep.*, V, 463 e.

2. L'imprécision des relations entre père et fils conduit à négliger les enfants ; le caractère fractionnel de ces relations amène une diminution d'affection. Platon prétendait (*Rep.*, V, 462 b suiv.) qu'entre tous les citoyens de son État il y aurait partage mutuel des joies et des souffrances, tout comme le corps entier ressent la douleur qui affecte l'un des membres. Aristote, au contraire, soutient qu'il n'y aura entre les citoyens qu'une parenté fractionnelle variant avec l'importance de l'État et que ceux-ci ne ressentiront qu'une joie ou qu'une peine fractionnelle à la vue du succès ou du malheur de l'un d'entre eux et même qu'il y aura doute et incertitude au sujet de tels sentiments,

3. D'après le plan de la *République* (V, 459 e suiv.) les magistrats doivent être seuls dans le secret des mesures à prendre pour assurer l'union des sujets d'élite et le tri des nouveau-nés.

4. Selon Newman et Barker, le système ordinaire des relations familiales d'après lequel différents individus appellent la même personne de noms différents : 1° permet à ces *individus* d'avoir ce sentiment de quelque chose de commun avec elle, que selon Aristote le changement proposé par Platon ferait disparaître ou diminuerait sérieusement ; 2° enrichit la *personne* elle-même placée dans des relations différentes vis-à-vis de ces individus en lui donnant différents aspects particuliers qui disparaîtraient dans le projet platonicien et dont l'absence lui enlèverait du relief. — Aristote, tout en défendant la famille, défend aussi non seulement les degrés les plus éloignés de parenté, mais encore les relations de phratrie et de tribu, qu'ignorent les sociétés modernes ; cf. II, 5, 1264 a 8.

5. Aristote, dans la *Rhétorique* (I, 4, 1360 a 33 suiv.), note l'utilité des relations de voyage pour la législation ; ici il se refère sans doute à Hérodote (IV, 180) qui attribue cette coutume aux nomades Aoses vivant au bord de la mer. Ces traités de mœurs, comme l'exemple des Celtes (II, 9, 1269 b 26 suiv.) sont à rapprocher des traits décrits dans les *Nomina.*

6. Cf. Aristote, *Hist. An.*, VII, 6, 586 a 12 et Pline, *Hist. Nat.*, VII, 12, 51 ; pour l'idée, voir Hésiode, *Tr. et J.*, v. 225, 237 et Horace, *Od.*, IV, 5, 23.

7. Parce qu'elle rendait toujours fidèlement dans sa progéniture ce qu'elle avait reçu du géniteur.

8. Les deux critiques qu'Aristote fait ici au système platonicien sont liées aux idées et aux pratiques de ses contemporains : l'idée de sainteté ou de piété naturelle à l'égard de ses parents et la pratique de l'homosexualité entre hommes d'âges différents. Sur ce dernier point, voir H. I. Marrou, *Histoire de l'Éducation*, chap. III, *De la pédérastie comme éducation*, p. 55 suiv.

9. Platon (*Rep.*, V, 461 d ; cf. 465 a-b) espérait empêcher les crimes par ses règlements sur la parenté ; Aristote ne croit pas que la considération d'une paternité douteuse détourne les jeunes de mal faire et si cette paternité est réelle, les crimes risquent d'être commis contre leurs pères ou leurs parents, et ce sont alors des actes d'impiété. Aristote dans la *Politique*, comme un Hellène ayant les sentiments religieux de son temps et de sa race, ne néglige pas la considération de τὸ ὅσιον, cf. VII, 16, 1335 b 25. L'ignorance et l'absence d'intention ne font sans doute pas disparaître la culpabilité. Ainsi Platon (*Lois*, IX, 865 a-866 b) condamne aux purifications légales et à un exil temporaire l'homicide involontaire.

Page 57.

4. Platon veut obtenir le contraire chez ses gardes, cf. *Rep.*, III, 416-417 ; V, 463 b. Sur l'amitié, fin de l'art politique, voir *Eth. Eud.*, VII, 1, 1234 b 22. Cette critique n'est pas juste ; en effet ces amitiés particulières, auxquelles pense Aristote, ne favorisent pas la concorde dans l'État au dire de Platon, mais elles détournent plutôt l'attention des individus de la communauté entière et, en créant des intérêts privés, tendent à l'égoïsme et à la désunion.

5. Cf. *Eth. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 22 suiv. et Xénophon, *Mem.*, IV, 4, 16.

6. Cf. Platon, *Banquet* 191 a ; 192 d suiv.

Page 58.

1. La même expression se retrouve dans saint Paul, *Ephes.*, II, 14. — En fait, il s'agit ici d'une « confusion » de deux êtres (σύμφυσις, cf. συμφυῆναι 13 : Platon, *Banq.*, 192 a et Aristote, *Phys.*, IV, 5, 213 suiv.) ; la mesure que Platon veut appliquer à l'État ne produira pas de désir excessif, ni de σύμφυσις, mais seulement une forme diluée d'affection qui se répandra à travers tout l'État. L'idée de Platon n'était pas tout à fait nouvelle (cf. Hérodote, IV, 104) et se retrouvera plus tard dans la cité de Zénon de Citium (cf. Diog. Laert., VII, 131 et Athénée, *Deipn.*, 561 c).

2. Puisque l'un et l'autre ne sont que la millième partie d'un vrai père ou d'un vrai fils.

3. Bonitz (*Ind. Ar.*, 192 b 61) fait de τὴν οἰκειότητα le complément de διαφροντ. ; συμβ. ἢκ. ἀναγ. ὃν vont alors ensemble, mais comment expliquer les génitifs υἱῶν, πατρός, ἀλλήλων ? Congrève fait de ἢ πατέρα κτλ. le sujet de διαφρ. Ridgeway (*Transact. Cambr. Philol. Soc.*, II, 132) en fait une explication du terme plus large οἰκειότητα et compare les génitifs à ceux de *Pol.*, IV, 11, 1314 b 17, ταμίαν ὡς κοινῶν et de *Métaph.*, M, 5, 1079 b 34 τῶν ὡς γένους

εἰδῶν — espèces considérées par rapport à un genre. Susemihl, Newman placent une virgule après τούτων 20, suppléent ἀναίσθητον εἶναι avec τὴν οἰκειότητα κτλ. et prennent διαφρ. ἠκ. ἀναγκ. ὂν κτλ. comme un accusatif absolu. Sans doute est-ce pour éviter la répétition de ἀδελφὸν ὡς ἀδελφοῦ qu'Aristote écrit ὡς ἀδελφοὺς ἀλλήλων.

4. *L'affection* — exactement, l'objet chéri —, τὸ ἀγαπητόν : carum valet ... idque significare voluit Catullus (64, 215) cum inquit « si quid carius est oculis » quo uno se aliquis consolatur, in quo omnem spem suorum gaudiorum collocatam habet, quo impetrato ac retento contentus vivere potest » (Vettori ap. *Rhet.*, I, 7, 1365 b 16).

5. Cf. Platon, *Rep.*, III, 415 b suiv., 423 c.

6. Si bien qu'un enfant, comme le suggère Welldon, ne sera pas séparé de façon absolue de la classe à laquelle il appartient par sa naissance. Aristote peut aussi insinuer par là que des gens incorporés dans une classe et conscients de leurs liens avec une autre classe se trouveront dans une position équivoque.

7. Au début du chapitre (1262 a 24-32) Aristote, comme le note Barker, affirmait que les fautes commises contre les parents, qui sont de véritables impiétés, devaient se produire beaucoup plus souvent dans un système de parenté fractionnelle que dans le système ordinaire de parenté ; ici il ajoute que les enfants transférés perdent même la sauvegarde de cette parenté fractionnelle en perdant tout lien avec les membres de leur classe d'origine (Barker).

8. En séparant les deux questions, Aristote semble admettre que la communauté de propriété est possible en dehors de la communauté des familles et que certains cas s'appliquent à la propriété et non à la famille ; il prépare ainsi une voie pour sa propre solution qui admet, à l'exception d'un lot commun destiné à assurer les repas en commun et le service des dieux, la propriété privée avec usage commun.

Page 59.

2. Cf. *Pol.*, VII, 10, 1339 b 38.

3. Si les exploitants sont une classe différente et subordonnée, comme les hilotes ou les cultivateurs de l'État idéal d'Aristote (*Pol.*, VII, 10, 1330 a 25 suiv.), les citoyens n'auront pas à comparer entre eux travaux et récompenses et ainsi la principale source d'ennuis entre citoyens aura disparu. Cette remarque, vraie en elle-même, ne peut être une critique à l'égard de Platon, car ses gardiens sont précisément distincts des cultivateurs et ceux-ci, quoique citoyens, n'ont pas de propriété commune.

4. Ὃν νῦν τρόπον ἔχει expliqué par ἐπικοσ. κτλ. est le sujet de διενέγκαι, l'amélioration du système actuel de propriété privée peut se faire selon Aristote sous l'influence d'habitudes sur le plan social et de bonnes lois sur le plan politique.

Page 60.

1. Aristote arrive ainsi à sa formule : « propriété privée, usage commun » (cf. 1263 a 38).

2. Αἱ ἐπιμέλ. semble être le sujet de ἐπιδώσουσι (Bonitz, *Ind. Ar.*, 271 a 43) ; cf. Xénophon, *Hieron*, IX, 7 et Aristote, *Pol.*, IV, 15,

1299 a 38. Comme le remarque Zeller, Aristote applique à la propriété exactement le même argument qu'il avait employé deux fois (c. 3, 1261 b 33 suiv. et c. 4, 1262 b 1 suiv.) pour réfuter sur son propre terrain la communauté des femmes et des enfants.

3. La *vertu*, et non la contrainte légale comme chez Platon.

4. Cette maxime dont Pythagore semble être l'auteur (Diog. Laert., VIII, 10) était prise par Épicure comme une injonction à pratiquer le communisme. Aristote l'introduit ici à dessein, parce que Platon (*Rep.*, VI, 424 a) l'applique à la communauté absolue de propriété ; lui-même l'interprète selon sa thèse en ajoutant « en ce qui concerne l'usage ».

5. Tarente (*Pol.*, VI, 5, 1320 b 9 suiv.), Carthage (VI, 5, 1320 b 4 suiv.), Lacédémone et la Crète (1263 b 40 suiv.). Comparer aussi la peinture que fait Isocrate de l'ancienne Athènes (*Areopag.*, 35).

6. Cf. Xénophon, *Mem.*, II, 6, 23.

7. Xénophon (*de Rep. Laced.*, VI, 3 suiv.), qu'Aristote ici semble avoir sous les yeux, parle de la même pratique.

8. Le territoire d'une Cité-État comprenait souvent des villages et même des villes tout aussi bien que des bois, des champs et autres cultures ; cf. *Pol.*, I, 1 1252 a 1, note et aussi Xénophon, *Hiéron.*, IX, 7. Immisch met une virgule après ἐφοδίων qu'il prend comme équivalent de καὶ ἐφοδίοις, ἂν δεηθ. αὐτῶν (utilisant chiens) et provisions, s'ils en manquent. Voir aussi G. Glotz, *Cité grecque*, p. 2.

9. Platon lui-même avait dit (*Lois*, V, 740 a), après avoir renoncé à la communauté de propriété en l'absence d'une réforme complète du mariage et de l'éducation, que « celui à qui un lot a été assigné par le sort doit se dire qu'il lui appartient en communauté avec la cité tout entière » ; cf. Isocrate, *Aréopag.*, 35 et aussi Xénophon, *Mem.*, II, 6, 23.

10. Aristote espère obtenir grâce à une législation humaine des résultats que nous n'attendrions maintenant que d'une formation morale et religieuse de la conscience, et en cela il est d'accord avec Platon, sans sous-estimer toutefois les droits ou le pouvoir de l'individu (Oncken).

11. La satisfaction d'un désir naturel apporte du plaisir et l'amour modéré de soi n'est-il pas naturel ? Cf. *Pol.*, VIII, 7, 1342 a 25 ; *Rhet.*, I, 11, 1370 a 3 et 1371 b 18 suiv. ; *Hist. An.*, VIII, 1, 589 a 8.

12. Aristote ici suit Platon (*Lois*, V, 731 e suiv.) et répète une idée déjà exprimée dans *Eth. Nic.*, IV, 10, 1125 b 16 (cf. *Pol.*, III, 13, 1118 b 22 suiv. ; II, 7, 1107 b 28 suiv. ; IV, 10, 1125 b 9 suiv.). Congreve cite aussi *Eth. Nic.*, IX, 4, 1166 a 1-2. Dans *Eth. Nic.*, IX, 8, 1168 b 15-23 et 1169 a 20 suiv. le sens défavorable du mot φίλαυτος implique une préférence pour l'argent, les honneurs, les plaisirs du corps.

13. Cf. Platon, *Rep.*, I, 347 b.

14. Soi-même, ses biens propres, l'argent.

15. Pour la pensée, cf. *Eth. Nic.*, IX, 9, 1169 b 10 suiv. ; VIII, 1, 1155 a 7.

16. *Plaisirs* qui proviennent de la satisfaction d'un amour naturel et modéré de soi et de la satisfaction de notre tendance à aider les autres.

17. Aristote introduit ici de nouveau la considération de la vertu,

après celle du plaisir, et de la communauté des femmes dans un chapitre consacré à la communauté de propriété. Zeller, *Phil. d. Gr.*, II, 11, 697, n. 7 pense que l'objection n'a pas de valeur, parce que dans l'État de Platon un garde est tenu à la continence vis-à-vis de toute femme à qui il n'est pas marié par les magistrats. Mais Aristote veut dire que la continence volontaire, qui n'est possible que là où il y a monogamie et qui est hors de question dans l'État de Platon, mérite seule le nom de continence (σωφροσύνη).

Page 61.

1. Acte qui exige biens personnels et argent, cf. *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 a 28. Dans l'*Éthique de Nicomaque* (IV, 1, 1119 b 25 ; IV, 2, 1120 b 27 suiv.) on voit que la libéralité concerne l'argent qu'on donne et celui qu'on reçoit et plutôt le premier que le second.

2. Le sens des §§ 11-13 est à peu près celui-ci : une législation de ce genre, malgré une apparence attrayante, ne pourra pas, en fait, faire disparaître les maux qu'elle doit supprimer ; elle implique la perte de nombreux biens et imposera à l'homme une vie impossible.

3. Platon, *Rep.*, IV, 425 c ; V, 464 d-465 c.

4. Ces procès ont peu de raison d'être dans l'État des *Lois* (V, 742 c ; cf. *Rep.*, VIII, 556 a) ; certains États de fait n'autorisent pas ces procès (*Eth. Nic.*, IX, 1, 1164 b 13 suiv.). Zénon de Cittium voulait supprimer tout tribunal dans sa Cité idéale (Diog. Laert., VII, 33).

5. Entre autres, il peut s'agir d'associations à but lucratif ou bien de frères possédant une propriété indivise, ce qui ne semble pas avoir été exceptionnel à Athènes (Caillemer, *Succession légitime à Athènes*, p. 34 suiv.) ou ailleurs (Janet, *Les institutions sociales à Sparte*, p. 88 suiv.).

6. Parce que d'après Aristote un système de propriété commune réduit considérablement le domaine où la vertu peut s'exercer, prive l'homme de plaisirs naturels et d'affection et accroît les occasions de discorde au lieu de les faire disparaître ; une telle vie est donc impossible parce qu'elle est en opposition avec les tendances les mieux affirmées de la nature humaine.

7. Ces remarques répètent celles qui ont été faites au sujet de la communauté des femmes (c. 2, 1261 a 13-b 15).

Page 62.

1. Ici peut-être au sens large de « culture intellectuelle ». *Lois.* Le législateur doit par ses lois créer un nouvel état d'esprit en vue de mettre la propriété privée au service de tous (1263 a 39), car le système actuel de propriété privée, amélioré par de bonnes lois est préférable à tout autre (1263 a 22). *Repas publics.* Ceci semble donné comme exemple d'une loi ayant modifié cet état d'esprit.

2. Aristote, comme beaucoup de Grecs, pensait que le monde et l'humanité étaient éternels et que dans l'infini du temps passé tout avait été découvert, puis reperdu à certaines époques et de nouveau redécouvert (*Métaph.*, Λ, 8, 1074 b 10 ; *Meteor.*, I, 14, 351 a 18 suiv. et *de Phil.*, *fragm.* 13 Rose = 8 Walzer, *infra*, p. 156, n. 5). Ici comme en *Pol.*, VII, 10, 1329 b 25 suiv. Aristote dissuade de vouloir à tout prix trouver du neuf.

3. Platon, en fait, les adopte (*Rep.*, III, 416 e ; cf. 458 c ; *Lois*, VIII, 842 b), de même qu'il parle des phratries (*Lois*, VI, 785 a) et des tribus (V, 745 e). Hérodote (I, 65) regarde les repas en commun comme des institutions à but militaire.

4. Ceci n'a rien de neuf (cf. *Pol.*, VII, 10, 1329 a 40 suiv.) ; ce qui est neuf au contraire dans le plan de Platon — la communauté des femmes, des enfants et des biens (cf. II, 12, 1274 b 9 suiv.) — ne peut être mis en pratique. *Lacédémoniens.* Les « Égaux » à Sparte (analogues aux gardes de Platon) possédaient la terre, mais en laissaient l'exploitation aux Hilotes ; les gardes de Platon, eux, ne possèdent pas la terre et les paysans, qui sont propriétaires et exploitants, ne sont pas Hilotes (Barker).

5. En d'autres termes : mais en fait ce n'est pas seulement à cet égard que la constitution peut être critiquée, car dans son ensemble on a peine à l'admettre. *Régime.* On a beaucoup fait pour assurer l'unité interne des gardes, mais rien pour assurer l'harmonie de l'État entier qui inclut la troisième classe aussi bien que les deux autres ; cf. Platon, *Rep.*, IV, 421 a ; aussi Aristote passe-t-il naturellement aux agriculteurs et au problème général des relations entre agriculteurs et gardes.

6. Cependant Platon (*Rep.*, III, 417 a et IV, 419) indique clairement que la communauté des biens ne s'applique pas à l'ensemble des citoyens et il apparaît clairement que la communauté des femmes, des enfants et des biens ne concerne que les gardes. D'ailleurs l'objection qu'Aristote élève en c. 4, 1260 a 40 suiv. suppose que la communauté des femmes et des enfants se limite aux gardes.

7. Trois cas sont envisagés : 1° communauté des femmes, des enfants et des biens (17-22) ; 2° aucune communauté (22-40) ; 3° communauté des femmes et des enfants, mais non des biens (40 suiv.). Le cas de communauté des biens, mais non des femmes ni des enfants, n'est pas envisagé. Là encore, comme au § 10, la communauté des femmes est traitée dans un chapitre qui concerne la communauté de propriété.

8. L'étroite amitié que produit la communauté existera chez les agriculteurs aussi bien que chez les gardes. Les deux classes seront alors sur le même pied et cependant il doit y avoir une différence entre gouvernants et gouvernés (c. 6, 1265 b 18), c'est d'ailleurs l'opinion de Platon. Si paysans et gardes sont semblables, les premiers n'auront aucun avantage à obéir ; or selon Aristote l'inférieur profite de sa soumission au supérieur, tel l'esclave (*Pol.*, I, 2, 1252 a 30 suiv.), les animaux domestiques (I, 5, 1254 b 10 suiv.), les sujets du monarque absolu (III, 13, 1284 b 33).

9. Ce qu'Aristote dit des esclaves crétois est confirmé par les lois de Gortyne (cf. Bücheler und Zitelmann, *das Recht von Gortyn*, p. 64) ; quant à l'interdiction, elle est confirmée par le scolion d'Hybrias le Crétois (Bergk, *Poet.*, *Lyr. Gr.*) ; cf. aussi IV, 13, 1297 29 suiv.

Page 63.

3. Grote fait justement remarquer que cette conception de la cité est plus large et plus générale que partout ailleurs en Grèce et même que chez Aristote ; Platon non seulement traite paysans et artisans

comme parties intégrantes de l'État, mais encore ses gouvernants et ses gardes ont pour devoir de les protéger et de leur rendre service ; cf. *Rep.*, V, 463 b.

4. Platon, *Rep.*, V, 464 d.

5. C'est-à-dire parmi les cultivateurs et les artisans qui sont les vrais citoyens de l'État de Platon.

6. Platon, *Rep.*, IV, 425 c-d.

7. Cf. *Rep.*, V, 464 c ; III, 416 d-c. Platon, pour désigner la contribution des autres citoyens à l'entretien des gardes, emploie non le terme technique ἀποφορά qui impliquerait qu'ils sont esclaves, mais celui de « rémunération de leur garde ».

8. Cf. *Rep.*, V, 451 d ; toutefois dans les *Lois* (VII, 804 b) Platon se sert de l'exemple des femmes Sauromates pour montrer que les occupations des femmes devraient être les mêmes que celles des hommes.

Page 64.

1. Dans cette fin de chapitre qui apparaît comme un appendice à ce qui précède, Aristote passe de la critique du communisme des biens à la critique du système platonicien de gouvernement.

2. C'est-à-dire les gardes dont les meilleurs deviennent, après trente années de formation par les mathématiques, la philosophie et la pratique de la haute administration, les gouvernants proprement dits (*archontes*) ; cf. Platon, *Rep.*, VII, 536 d suiv. Dans la cité d'Aristote tous les citoyens à un certain âge peuvent participer au gouvernement et à l'administration pourvu qu'ils aient été élus par leurs concitoyens (cf. *Pol.*, III, 1, 1275 b 5 ; III, 13, 1284 a 1 suiv. ; VII, 13, 1332 a 34).

3. Platon, *Rep.*, III, 415 a suiv. (εὐθὺς γινομένοις, cf. ἐν τῇ γενέσει, *l.c.*).

4. Aristote, comme le remarque Barker, critique ici indirectement l'opinion d'après laquelle chaque classe aurait des aptitudes particulières ; il suggère l'idée d'une aptitude générale de tous les citoyens, qui leur permet tantôt d'abandonner leurs occupations particulières pour s'acquitter des charges publiques, tantôt de revenir à leurs occupations premières (Barker).

5. Les gardes se privent par exemple des plaisirs naturels qui dérivent de la propriété privée (1263 a 40 suiv.). *Prétendant.* Platon, *Rep.*, IV, 419 suiv. L'objection d'Aristote tombe d'elle-même, car les développements de *Rep.*, V, 465 suiv. et de IX, 580-592 b montrent que la vraie pensée de Platon est tout autre : sa *Politie* est le seul moyen pour les gardes d'atteindre le parfait bonheur. Cependant, comme l'observe Zeller (*Gr. Ph.*, II, 2, 698, 2), il y a sur ce point une différence réelle entre Platon et Aristote, car Platon est en principe opposé à cette affirmation d'Aristote que le bonheur de l'individu comme tel doit être une considération décisive dans l'établissement des institutions de l'État, aussi insiste-t-il précisément pour cette raison (*Rep.*, IV., 420 b suiv.) sur cette idée que l'individu doit trouver son bonheur le plus élevé dans un dévouement total à l'État.

6. La somme de deux nombres impairs (3 + 5) est un nombre pair (8).

7. Dans les *Lois*, théorie constitutionnelle et législation sont également développées et la constitution au sens étroit du terme est étudiée beaucoup plus à fond que dans la *République*. Étant donné qu'Aristote, comme Platon, inclut dans la constitution au sens large l'étude de l'éducation, on peut dire que les livres IV-VIII et le dernier tiers de XII, qui étudient l'organisation de la cité et le Conseil Nocturne, traitent de la constitution; les livres IX-XI et le début de XII, qui contiennent un code détaillé, traitent des lois; les trois premiers livres forment le préambule des *Lois* (III, 702 d) ; cf. *Les Lois*, édit. Les Belles Lettres, 1951, Introd. par A. Diès, p. v suiv. La critique des *Lois* contenue dans ce chapitre, comme le notent Newman et Barker, vise à montrer qu'il y a place pour un autre régime, semblable à celui qu'Aristote décrit en partie dans les livres VII et VIII ; mais il est curieux de remarquer que cet État idéal d'Aristote a beaucoup de ressemblances avec les *Lois* et souvent s'appuie sur Platon; voir aussi E. Barker, *Greek Political Theory*, 4e édit., Londres, 1951, p. 380, *The Debt of Aristotle to the Laws* et W. Theiler, *Bau und Zeit der aristotelischen Politik*, *Museum Helveticum*, IX, 2 (1952), p. 65-78 (et aussi *Zur Entstehungsgeschichte von arist. Politik*, Philologus, LXXXIX (1934), p. 250-253). Borneman (*op. cit.*, p. 234) porte un jugement particulièrement sévère sur ce chapitre VI, que la faiblesse du style et de la pensée fait considérer comme inauthentique et d'origine tardive. Pour Zürcher (*op. cit.*, p. 236) ce chapitre aurait été écrit par Théophraste entre 315 et 310 en un temps où le progrès des sciences naturelles et les transformations de la vie politique poussaient à s'émanciper et à réagir contre l'idéalisme de Platon; de plus, cette critique faite de mémoire par Théophraste déjà âgé serait celle de la doctrine de Platon telle que l'exposait l'Académie après 320 ; tout ceci permettrait de rendre compte des nombreuses inexactitudes qui ont frappé tous les commentateurs et qui s'expliquent difficilement de la part du « meilleur et du plus objectif des disciples de Platon » (*op. cit.*, p. 50 suiv.).

8. Cf. *Rep.*, II, 367 e-376 e, etc.

9. Cf. Platon, *Rep.*, III, 412 d ; pour l'identification de τὸ βουλευόμενον et de τὸ κύριον, cf. Aristote, *Pol.*, IV, 14, 1299 a 1.

10. En fait, Aristote reconnaît malgré lui que Platon a abordé ces questions (cf. c. 5, 1264 b 6-10). Sans doute la division du travail est un principe clairement énoncé par Platon ; mais reconnaître que la première classe se compose des gouvernants et la seconde des guerriers n'inclut peut-être pas nécessairement que la troisième classe est exclue de toute charge publique et de toute participation au service militaire.

Page 65.

2. Aristote fait sans doute allusion aux discussions sur l'immortalité de l'âme (*Rep.*, X, 608 c-621 d) et aux exposés sur les questions métaphysiques, sur la théorie de la connaissance, sur la psychologie et l'éthique ; Barth. S.-Hil. dit même à ce propos : « la grande et essentielle question de la justice est omise tout entière par le disciple ».

3. En décrivant la cité idéale de la *République*, Platon la considérait comme possible et ne songeait pas à un modèle intermédiaire entre

la constitution idéale et les constitutions existantes (cf. V, 471 c suiv., 473 c; VI, 497 a suiv., 499 b-502 c). Dans les *Lois*, le point de vue a changé : la cité de la *Republique* est un idéal qu'il ne peut atteindre ; Platon propose donc un État modèle de second ordre beaucoup plus proche des constitutions existantes, tout en exprimant la crainte qu'à le vouloir réaliser on ne soit obligé de le modifier encore ; ainsi on n'aurait en réalité qu'un État modèle de troisième ordre (cf. en particulier V, 739 a suiv. ; 745 e suiv. ; VII, 805 b ; IX, 853 c), qui d'ailleurs ne pourrait avoir d'existence que grâce à un monarque absolu, à un tyran jeune ayant bonne mémoire et de la facilité pour apprendre, brave, magnanime (IV, 709 e suiv.).

4. Les grandes lignes de l'éducation sont les mêmes, mais comme l'éducation dans les *Lois* (VII, XII, 961 c-968 b) est, non pour quelques citoyens, mais pour tout le corps civique, les principes doivent y être moins sévères que dans la *République*.

5. Platon, *Lois*, V, 741 e ; VII, 806 d-807 d ; VIII, 842 d; 846 d ; XI, 919 d suiv.

6. Platon, *Lois*, VI, 780 d suiv. ; VII, 806 e ; cf. VIII, 842 b. En fait, dans la *République*, bien que cela ne soit pas dit expressément, les femmes de la classe des gardes, par suite de leur complète égalité avec les hommes, ont sans doute des repas en commun.

7. Dans la *République* (IV, 423 a), c'est le nombre des guerriers ; le nombre des membres des première et troisième classes (de beaucoup les plus nombreux) devrait être ajouté pour avoir le total des citoyens de la cité idéale. *Cinq mille*, plus précisément 5 040 (*Lois*, V, 737 e ; 740 c suiv. ; 745 b suiv., etc.).

8. Aristote identifie Socrate avec l'Étranger athénien des *Lois*, bien que la conversation supposée ait eu lieu longtemps après sa mort.

9. Cf. Aristote, *Pol.*, III, 3, 1276 a 28.

10. Cf. *Pol.*, VII, 4, 1325 b 38. Platon avait dit à peu près la même chose (*Lois*, IV, 709 d ; V, 742 e ; *Rep.*, V, 456 c). Aristote, comme le note Barker, pense à l'échelle d'une cité grecque. Athènes avec ses 2 650 km^2 de superficie était une exception.

11. Ceci ne se trouve pas expressément dans les *Lois*, mais Aristote peut le déduire de IV, 704-709 ; V, 747 d et aussi de I, 625 c; VIII, 842 c-e (Sus., n. 203).

12. Cf. c. 7, 1267 a 17 suiv. et IV, 4, 1291 a 6-22. Platon, de fait, pour fixer le nombre des citoyens prend en considération les États voisins (*Lois*, V, 737 c-d. ; I, 628 d).

13. « Une existence *politique* » (cf. *Pol.*, VII, 6, 1327 b 3 suiv.) et non la vie d'un solitaire (*monôtès*) qui ne saurait être heureux (voir *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 b 9 ; 9, 1099 b 4 ; VIII, 6, 1157 b 21 ; IX, 9, 1169 b 16-17 ; 1170 a 5. A la fin de sa vie Aristote se plaindra de cette solitude (*fragm.* 668, Rose[2] ; *supra*, p. XCIV).

Page 66.

2. Cf. Platon, *Lois*, V, 737 d.

3. Sobriété, plutôt au sens de parcimonie, frugalité selon Susemihl ; cf. *Pol.*, VII, 5, 1326 b 30 suiv., passage qui montre qu'Aristote avait bien l'intention de traiter dans une autre partie de son œuvre de la vraie manière de se servir de ses biens.

4. Tous les manuscrits ont ἕξεις ἀρεταί ; Vettori conjecture ἕξ. αἱρεταί (cf. *Eth. Nic.*, VI, 13, 1144 a 1 suiv.), qui est un terme plus large que ἀρεταί. Ceux qui rejettent cette conjecture, comme Susemihl, omettent en général le premier terme, car les exemples qui suivent montrent qu'il ne s'agit que de bonnes dispositions.

5. Cf. *Lois*, V, 740 b-741 a. Platon n'égalise pas toute espèce de propriété (cf. 1265 b 22).

6. Ceci est inexact. Platon ne compte pas sur la stérilité seule pour maintenir sans changement le nombre des citoyens ; tout surplus de population doit partir à l'étranger pour fonder une colonie (cf. *Lois*, V, 740 d-e ; XI, 923 d et aussi V, 736 a et *Polit.*, 293 d). Aristote, lui, désire une limitation de la procréation : il veut que l'État fixe le nombre d'enfants à ne pas dépasser dans chaque foyer (*Pol.*, VII, 16, 1335 b 22 suiv.).

7. Platon ne donne pas cette raison.

8. Les propriétés ne sont divisibles ni par testament (*Lois*, V, 740 b), ni par vente (741 b), ni d'autre manière (742 c), ni par l'État (IX, 855 a suiv. ; 856 d-e ; X, 909 c suiv.).

Page 67.

2. *Pheidon* (le Corinthien, pour le distinguer du tyran d'Argos, *Pol.*, V, 10, 1310 b 26), sans se soucier de l'égalité des lots, fixait le nombre des propriétés familiales et celui des citoyens, si bien que d'après son plan il ne pouvait y avoir de pauvres. Platon dans les *Lois* insiste sur l'égalité des lots, mais n'assure pas, d'après Aristote, l'égalité entre le nombre des lots et celui des citoyens. Aristote va plus loin que Phédon, puisque, non content de fixer le nombre des citoyens, il veut empêcher par l'avortement tout surplus de population de venir à l'existence.

3. Cf. *Pol.*, VII, 10, 1330 a 2-23 ; VII, 16, 1335 b 19-26 (Sus., n. 211).

4. *Socrate.* Platon, *Lois*, V, 734 e. Cependant quelques citoyens doivent recevoir en arithmétique, en géométrie et en astronomie une formation plus scientifique que celle des autres (*Lois*, VII, 818 a) ; d'autre part, les membres du Conseil Nocturne sont des citoyens particulièrement qualifiés pour gouverner et pour tenir les plus hautes charges de l'État (XII, 961 a suiv. ; 951 e suiv.).

5. Le même terme se retrouve aux c. 7, 1266 b 5 suiv. Platon, *Lois*, V, 744 e (cf. VI, 754 d suiv.) ne parle que du quadruple au maximum. Pour expliquer cette différence sans parler d'une erreur d'Aristote, Jowett (*Politics of Ar.*, 2, 1, 63) pense que Platon permettait, en plus du lot primitif, l'acquisition de biens d'une valeur égale à quatre fois celle de ce lot, si bien que l'homme le plus riche de l'État serait, comme Aristote le dit, cinq fois plus riche que le plus pauvre qui ne possède que son lot. Quant à la question de la terre, elle ne se comprend guère, puisqu'Aristote lui-même ne prévoit aucun accroissement de propriété foncière dans sa cité idéale (cf. *Pol.*, VII, 10, 1329 b 36 suiv.).

6. Dans les *Lois* (VI, 775 e suiv., cf. VIII, 848), chaque lot de terre attribué aux citoyens se subdivise en deux portions loties ensemble, l'une touchant à la ville, l'autre aux extrémités (V, 745 e). Aristote critique ici ce que, semble-t-il, il admet ailleurs, parce qu'il donne lui-

même dans sa cité idéale deux lots à chaque citoyen, donc implicitement deux demeures (*Pol.*, VII, 10, 1330 a 14 suiv.). Pour Bart. S.-Hil. « il n'y a pas contradiction, car Aristote ne parle que de lots de terre, tandis que Platon parle d'habitations et d'établissement ».

7. Aristote critique la constitution des *Lois :* 1° parce que ce n'est pas celle qui vient immédiatement après la meilleure constitution : elle tend en effet à être une *politie,* constitution mixte composée de démocratie et d'oligarchie et reposant sur la classe moyenne formée des citoyens qui portent les armes lourdes des hoplites (*Pol.*, III, 7, 1279 b 4 ; sur l'armement des hoplites — casque, cuirasse, jambières, bouclier, lance, épée et poignard d'un poids total de trente-cinq kilogrammes — voir G. Glotz-R. Cohen, *Hist. Gr.*, II, p. 347) ; une aristocratie, au contraire, comme celle de Sparte, par exemple, composée de trois constitutions, est meilleure ; 2° parce qu'elle ne correspond pas au type de la meilleure constitution selon Platon, laquelle est composée de monarchie et de démocratie. Dans le livre IV (8, 1293 b 33 suiv. — 9, 1294 b 40 — 11, 1295 a 25 — 13, 1297 b 34), Aristote décrit la politie comme la meilleure constitution possible pour la moyenne des États et la constitution de Sparte en est un exemple (IV, 9, 1294 b 18 suiv). Ici au contraire Aristote distingue la constitution spartiate de la *politie* et critique la *politie* selon Platon.

Page 68.

1. Il semble qu'il y ait deux écoles de théoriciens politiques ne partageant pas l'opinion d'Aristote : les uns regardant la monarchie, l'oligarchie et la démocratie comme éléments de la constitution spartiate ; les autres y ajoutant comme quatrième élément, la tyrannie. Dans la constitution de Sparte Aristote voit une politie en *Pol.*, IV, 9, 1294 b 16 ; une aristocratie en V, 7, 1306 b 29 ; une monarchie en V, 11, 1313 a 25 suiv. (Sus., n. 219).

2. Au sujet du peuple à Lacédémone, cf. c. 9, 1270 b 8 suiv. ; IV, 9, 1294 b 29 suiv.

3. Cette affirmation semble injuste à l'égard de Platon : 1° parce que celui-ci ne traite pas dans les *Lois* de la constitution idéale mais, comme Aristote l'a admis, de la forme la plus proche de l'idéale ; 2° parce que Platon dit qu'une bonne constitution doit être intermédiaire entre la monarchie et la démocratie (III, 701 e ; VI, 756 e), qu sont les deux formes-mères des constitutions (III, 693 d). Cette forme mixte composée d'une forme constitutionnelle de monarchie et d'une forme tempérée de démocratie ne doit rien avoir de la tyrannie (IV, 712 c suiv.) ; d'ailleurs, dans la *République*, démocratie et tyrannie sont considérées comme les pires des gouvernements. Aristote semble ici confondre la démocratie avec la forme extrême de la démocratie, car ailleurs il parle de la démocratie en général comme de la moins mauvaise des déviations (*Pol.*, IV, 2, 1289 b 4 suiv. ; *Eth. Nic.*, VIII, 12, 1160 b 19) ; ailleurs encore, Aristote appelle l'oligarchie et la tyrannie les pires formes de gouvernement (IV, 11, 1296 b 8), aussi semble-t-il se contredire lui-même, à moins que ces divers textes n'appartiennent à des rédactions d'époques différentes (Barker, p. 60).

4. Cf. *Pol.*, IV, 8, 1293 b 28 suiv. ; IV, 2, 1289 b 2. Aristote pense

sans doute à la démocratie extrême (cf. IV, 4, 1298 a 31 ; V, 10, 1312 b 36).

5. Une aristocratie, comme celle de Sparte, qui combine trois éléments, richesse, liberté et vertu, est supérieure à une *politie* comme celle des *Lois* qui n'en combine que deux : richesse et liberté ; cf. *Pol.*, IV, 8, 1294 a 15 ; V, 7, 1307 a 7 suiv.

6. Le tirage au sort est démocratique, le vote est oligarchique (ou aristocratique). Ceci avait lieu dans l'élection du Conseil, des astynomes et des présidents des jeux (*Lois*, VI, 756 b-c ; VI, 763 d suiv., 765 b-d). — Platon, *Lois*, VI, 764 a ne parle de présence obligatoire que pour les deux premières classes (cf. *Pol.*, IV, 13, 1297 a 17 suiv.). Le vote est cependant obligatoire pour tous lors de l'élection des agoranomes et des astynomes (*Lois*, VI, 764 a).

7. Ainsi les astynomes et les agoranomes doivent appartenir à la 1[re] ou à la 2[e] classe (VI, 763 d-e) ; le Grand Maître de l'Éducation Nationale doit être pris parmi les gardiens des *Lois* (VI, 766 b) ; pour le Conseil Nocturne, cf. XII, 951 d-e.

8. Cf. Platon, *Lois*, VI, 753 b suiv., 755 b suiv. L'insistance de Platon au sujet de l'*excellence* de ses magistrats, maître de l'Éducation (VI, 766 a) et prêtre d'Apollon (XII, 946 a) par exemple, peut, semble-t-il, infirmer la critique d'Aristote, selon laquelle la constitution des Lois tend vers l'oligarchie (cf. Susemihl et Newman, *ad locum*).

9. Cf. Platon, *Lois*, VI, 756 b-c. Le passage 12 αἱροῦνται-19 δευτέροις a donné lieu à de nombreuses divergences de lecture et d'interprétation, pour mettre le texte d'Aristote en accord autant que possible avec la description faite par Platon du mode d'élection des conseillers. D'après les *Lois* (VI, 756 b-c), l'élection des 360 membres du Conseil comprend trois stades : 1° *élection au premier degré :* à ce stade préliminaire qui dure quatre jours consécutifs, on élit en nombre indéterminé des candidats de chacune de ces quatre classes ; le mécanisme de cette première élection tel que le décrit Platon est à peu près celui qu'indique Aristote : tous les citoyens sont astreints au vote pour l'élection des candidats des deux premières classes ; les citoyens des trois premières classes seuls doivent voter pour élire les candidats de la troisième classe ; seuls les citoyens des deux premières classes doivent voter pour élire les candidats de la quatrième classe ; 2° *élection au second degré :* tous les citoyens des quatre classes doivent voter, le cinquième jour, pour choisir, parmi tous les candidats élus au premier degré, 180 citoyens dans chacune des classes ; 3° *tirage au sort :* dans chacune des classes, la moitié des 180 candidats est tirée au sort pour former un groupe de 90 conseillers ; les quatre groupes réunis forment le Conseil de 360 membres.

Page 69.

1. A la suite de Newman, on peut ne pas lier ensemble πᾶσιν et τοῖς ἐκ τ. τρίτ. ἢ τετ. et prendre ce datif au sens de : dans le cas de, en ce qui concerne les candidats (cf. *Pol.*, I, 8, 1256 b 34 ταῖς ἄλλαις τέχναις ; Ps.-Xénophon, *Rep. Ath.*, I, 5 et Bonitz, *Ind. Ar.*, 166 b 26 suiv.

2. Ἐκ δὲ [τοῦ τετάρτου] τῶν τετάρτων : τοῦ τ. et τῶν τ. sont

sans doute deux leçons différentes admises ensemble par inadvertance dans le texte des manuscrits.

3. Ceci n'est vrai que de l'élection au premier degré ; dans l'élection au deuxième degré tous les citoyens doivent voter ; mais si les hauts censitaires sont avantagés dans l'élection préliminaire, ils le seront aussi dans l'élection au deuxième degré.

4. Les citoyens les plus respectables (cf. *Pol.*, III, 13, 1283 a 36), ceux qui prennent le plus d'intérêt à la vie politique. Par là même ce mode oligarchique contient un élément aristocratique.

5. Cette conclusion, Aristote considère qu'elle se fonde en partie sur ce qui a été dit en 1266 a 3 et en partie sur l'impossibilité où Platon s'est trouvé de construire l'État comme il le voulait.

6. Cf. *Pol.*, IV, 7, 1293 a 35 — 9, 1294 b 39 ; 12, 1296 b 34-38 ; 1297 a 7 — 13, 1297 b 38.

7. Ce qui est le cas pour l'élection des Conseillers et des gardiens des Lois (*Lois*, VI, 753 b ; cf. XII, 945 e suiv.). Cette critique d'Aristote ne s'applique pas au tirage au sort sur une liste de candidats précédemment choisis (κληρωτοὶ ἐκ προκρίτων), système qui convient à une *politie* (*Pol.*, IV, 14, 1298 b 9).

8. Aristote ne s'occupe pas des lois qui tiennent une si large part dans le dialogue (1265 a 1 et *supra*, p. 144 n. 7), parce que son but est de montrer que la constitution présentée ne donne pas satisfaction et qu'il y a donc la possibilité d'essayer d'en suggérer une meilleure.

9. Le mot ἰδιώτης est employé par Aristote en opposition à la fois à ἄρχων (*Pol.*, IV, 16, 1300 b 21) ou à οἱ τὰ κοινὰ πράττοντες καὶ πολιτευόμενοι (VII, 2, 1324 b 1), et à οἱ εἰδότες (III, 11, 1282 a 11 ; cp. Platon, *Soph.*, 221 c ; *Protag.*, 322 c) ; ici le mot semble employé avec cette double valeur ; le premier sens se trouve aux c. 11, 1273 a 35 et c. 12, 1273 b 29.

10. Cf. *Pol.*, II, 12, 1274 b 9.

11. Ils veulent assurer le nécessaire aux citoyens. Platon, bien qu'il attache une grande importance aux questions relatives à la propriété, (*Lois*, V, 736 c suiv.), a aussi un but plus élevé. Le point de départ de ces législateurs est aussi l'objet essentiel de leurs recherches comme on le voit ensuite.

12. Construire τὸ περὶ τ. οὐσ. τετάχ. καλ. δοκεῖ εἶναι μέγιστον.

13. *Phaléas*, contemporain de Platon, fut sans doute le premier à introduire cette réglementation avec l'idée de prévenir les discordes civiles. D'autres, qui étaient probablement antérieurs à Phaléas (1266 b 16), par exemple Phédon de Corinthe (c. 6, 1265 b 12), avaient déjà cherché à réglementer la propriété.

Page 70.

1. *Donner des dots* en biens fonciers. Aristote ne critique pas cette réglementation ; mais il faudrait y ajouter l'obligation pour les familles riches de se marier avec des familles pauvres. Platon abolissait complètement les dots dans les *Lois* (V, 742 c ; VI, 774 c). Montesquieu blâme cette loi de Phaléas (*Esp. d. Lois*, V, 5).

2. Platon pense à l'ensemble de la fortune de chaque citoyen, tandis que Phaléas ne s'occupe que des biens fonciers ; cependant Platon

semble avoir voulu une répartition aussi égale que possible de la terre et des lieux de résidence (*Lois*, V, 737 c).

3. Voir 6, 1265 b 21-23.

4. Voir c. 6, 1265 a 38 b 16.

5. Sans doute s'agit-il de quelque loi fixant une limite à l'acquisition des biens fonciers (cf. C. F. Hermann, *Gr. Antiq.*, I, § 106, 12) ; selon Grote (*Gr. Hist.*, 3^3, 182), il s'agit de l'annulation des hypothèques et de la *Seisachteia* en général. Sur ces mesures, voir G. Glotz, *Hist. Gr.*, I, 430.

6. Il semble qu'il y eut des lois de ce genre à Thurium (*Pol.*, V, 7, 1307 a 29 suiv.), à Élis et à Aphytis (VI, 4, 1319 a 6 suiv.). *Locriens*, sans doute Locres Épizéphyrienne, dont Zaleucos fut le législateur (c. 12, 1274 a 22).

7. Phédon de Corinthe aussi cherchait à maintenir immuable le nombre des propriétaires fonciers. Ces législations, comme celle de Platon dans les *Lois*, essayaient d'assurer à chaque famille le maintien de son lot primitif, sans doute pour empêcher l'appauvrissement des anciennes familles et les troubles civils qui pouvaient s'ensuivre et aussi pour assurer un régime oligarchique (cf. Platon, *Rep.*, VIII, 552 a, 556 a).

8. *Leucade*, colonie de Corinthe, fondée au VIIe siècle sur la côte d'Acarnanie, cf. G. Glotz, *Hist. Gr.*, I, p. 182.

9. On put succéder aux charges publiques grâce à la simple possession d'une partie de lot et l'on eut une organisation politique assez semblable à celle d'une démocratie rurale comme Aphytis (*Pol.*, VI, 4, 1319 a 14 suiv.), mais non une oligarchie, puisque les pauvres avaient accès aux magistratures.

10. Cf. Platon, V, 736 e, 742 e et aussi Sénèque, *Epist.*, 2 : « non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est ».

11. Le même argument est présenté au sujet de la communauté des biens selon la *République*. Une sérieuse formation rurale peut modifier les habitudes et assurer un bon usage de la propriété.

Page 71.

2. *Homère, Il.*, IX, 319 est cité pour confirmer par son autorité ce qui vient d'être dit du sentiment de l'élite : cf. Platon, *Lois*, VI, 757 a et aussi V, 744 c. La thèse d'Aristote (exposée en *Pol.*, III, 9, 1280 a 7 suiv.) est que les charges publiques sont attribuées en fonction du mérite d'après une règle d'égalité proportionnelle : les citoyens n'ont part aux charges qu'en proportion de la contribution qu'ils apportent au bien-être de la cité. Comme la contribution de l'élite dans ce domaine est supérieure, sa part d'honneurs doit être plus grande.

3. On passe ici de l'idée de révolte à celle de crime, de l'homme comme citoyen à l'homme comme être moral. Aristippe, semble-t-il, professait déjà une partie des idées exposées ici par Aristote (cf. Plutarque, *de Cupid. Divit.*, c. 3, 524 a suiv. et aussi Cicéron, *de Off.*, I, 7, 24-8, 26, cité par van Giffen, p. 217).

4. Susemihl « Gegenmittel » ; Bonitz (*Ind. Ar.*, 26 b 50 suiv.) prend ἄκος au sens de « moyen d'obtenir » (de même en 9) ; ὧν se rapporte alors à τῶν ἀναγκαίων et non à ἀδικημάτων qu'il faut tirer d'ἀδι-

κοῦσιν. Il est probable que beaucoup admettaient l'idée de Phaléas (cf. *Pol.*, IV, 8, 1293 b 38 suiv. et Ps.-Xénophon, *Rep. Athen.*, I, 5).

5. Ce passage difficile a donné lieu à beaucoup de corrections à propos de καὶ ἂν ἐπιθυμοῖεν (cf. apparat critique). Pour garder la leçon des manuscrits, on peut dire que le désir dont on parle ici n'est pas le désir des plaisirs sans douleur eux-mêmes, mais le désir du superflu par lequel les hommes espèrent les obtenir ; de cette façon le passage ne contredit pas d'autres textes où Aristote dit que les plaisirs sans douleur ne sont pas accompagnés de désir (*Eth. Nic.*, VII, 13, 1152 b 36 ; III, 14, 1119 a 4 ; *Eth. Eud.*, II, 10, 1225 b 30). *Eth. Nic.*, X, 2, 1173 b 16 permet de voir quels peuvent être ces plaisirs indemnes de toute douleur. Pour ce dénombrement des mobiles du crime, comparer *Rhet.*, I, 12, 1372 b 24 ; *Pol.*, II, 9, 1271 a 16 suiv. ; IV, 11, 1295 b 10 suiv. ; Platon, *Lois*, IX, 870 ; Cicéron, *de Rep.*, II, 41, 68, 8.

6. *Formes du mal*, τούτων (ἀδικημάτων). Lambin supplée « malorum », Vettori « fomitum », Sepulveda « cupiditatum » ; Susemihl traduit τῶν τρ. τούτ. « in allen diesen drei Fällen » ; Bernays « für diese drei Klassen ». Newman distingue : 1° crime pour s'assurer le nécessaire ; 2° crime pour se procurer le superflu avec idée d'apaiser un désir douloureux et de s'assurer du plaisir, et ici il y a mélange de plaisir et de douleur ; 3° crime pour se procurer le superflu en vue d'obtenir un plaisir sans douleur.

7. Au sens de culture intellectuelle (c. 5, 1263 b 40) ; l'éducation des citoyens et l'élévation de l'ensemble de la cité sont des idées essentielles dans le livre VIII de la *Politique*.

8. La formation morale et intellectuelle, dont on vient de parler, détourne de la recherche des excès (τὰς ὑπερβολάς) — par exemple excès de richesse, de pouvoir, de gloire (*Pol.*, VII, 1, 1323 a 37, 38) ou excès dans les plaisirs de la table, du vin, de l'amour (*Eth. Nic.*, VII, 14, 1154 a 15 suiv.) — soit en restreignant les désirs, soit en procurant des plaisirs, qui ne requièrent pas la domination.

9. Cf. *Eth. Nic.*, V, 10, 1134 b 7. Parce qu'on ne se contente pas des honneurs et des distinctions, on devient tyran.

10. Aristote constate le fait et se rappelle peut-être les honneurs dont Athènes comble Harmodius et Aristogiton, meurtriers du tyran Hipparque, mais il n'aborde pas la question du tyrannicide, si débattue au Moyen-Age et au XVIe siècle. Cf. *supra*, p. CLXXVIII suiv.

Page 72.

1. *États voisins.* Les questions de relations internationales et de défense nationale préoccupent toujours Aristote ; il en a parlé dans la critique des *Lois* (c. 6, 1265 a 18 suiv.) ; il en parlera au livre IV (c. 4, 1291 a 6 suiv.) et surtout au livre VII (c. 6, 1327 a 18 suiv.; c. 11, 1330 b 1 suiv. et 17 suiv.). Dans la *Rhétorique* aussi Aristote note que l'orateur politique doit être au courant des questions de guerre et de paix et connaître la puissance militaire de sa cité et celle des cités limitrophes ainsi que l'histoire militaire de sa cité et des cités limitrophes (I, 4, 1359 b 33 suiv.). Éphore (ap. Strabo, p. 480) notait déjà qu'il est aussi nécessaire pour un État de posséder les qualités qui lui permettent de repousser les attaques venant du dehors

que d'établir à l'intérieur la concorde (ὁμόνοια) qui le défend des séditions.

2. Besoins des citoyens dans leurs relations mutuelles. Les citoyens d'un État doivent avoir une certaine fortune (*Pol.*, III, 12, 1283 a 17 ; cf. aussi II, 11, 1273 a 24).

3. C'était le cas de Thasos, par exemple, à cause de ses mines d'or, de Samos à cause de la fertilité de son sol (Strabo, p. 637).

4. Au temps d'Aristote (*Pol.*, VII, 11, 1331 a 1 suiv.) le matériel de guerre s'était beaucoup perfectionné et coûtait cher, aussi un État ne devait-il pas être trop pauvre pour pouvoir résister à une attaque.

5. Dans cette anecdote, le principe posé par Aristote trouve un exemple et une confirmation. Eubule, banquier d'origine bithynienne et philosophe sans doute disciple de Platon, grâce à la confusion qui régnait en Asie Mineure par suite de la révolte d'Artabazos, satrape de Phrygie, Lydie et Paphlagonie, se rendit maître absolu (τύραννος) d'Atarnée et d'Assos, places fortes de la côte d'Asie Mineure en face de Lesbos, et des territoires environnants. Selon Boeckh, *Hermias von Atarneus* (*Ges. Kl. Schriften.*, 6, 183 suiv.), ce siège se placerait en 359 av. J.-C. au cours d'une campagne entreprise contre Artabazos par Autophradates, général du roi des Perses. Aristote lui-même était au courant de ces faits, car il séjourna à Assos après 347 comme hôte du successeur d'Eubule, Hermias, dont il épousa la sœur.

6. Cf. *Pol.*, III, 13, 1284 a 9 et Thucydide, VIII, 89, 4.

7. Ici, comme c'est souvent le cas dans la *Politique*, il s'agit d'Athènes sans que son nom soit cité. Au ve siècle ces deux oboles étaient versées journellement, pendant les fêtes, par l'État (sur les fonds du Théoricon) à chaque citoyen qui le demandait pour lui permettre de payer sa place au théâtre; cf. Glotz, *Hist. Gr.*, II, p. 456-457.

Page 73.

1. Aristote, une fois de plus (cf. 1266 b 30), revient sur cette importance de la formation morale en ce qui concerne la propriété et son usage.

2. Cf. *Rhet.*, I, 5, 1361 a 12 et Xénophon, *Econ.*, IX, 6-10.

3. Le terme grec a un sens beaucoup plus large que le nôtre. Sur la condition des artisans, voir *Pol.*, III, 5, 1278 a 6 suiv. ; Hippodamos, qui en était un, fait les artisans citoyens de son État (c. 8, 1267 b 32). Phaléas semble opposé aux artisans ; il voulait probablement défendre sa classe préférée de petits propriétaires terriens contre les empiétements d'une classe, dont les membres acquéraient souvent une fortune considérable (1278 a 24).

4. Même expression dans Platon, *Rep.*, II, 371 e.

5. *Épidamne* en Illyrie, plus tard Dyrrachium, puis Durazzo sur l'Adriatique, colonie de Corinthe et de Corcyre fondée au viie siècle av. J.-C. Situé vis-à-vis de Brindes, c'était le port le plus fréquenté pour le passage de Grèce en Italie (Sus., n. 249).

6. Ce projet de Diophante (est-ce Diophante de Sphettos ? voir *Real Enc.*, V, 1, s. v. Diophantos 7, col. 1050), sur lequel on n'a pas d'autre précision, ne pouvait être qu'impopulaire à Athènes, où beaucoup de citoyens étaient artisans ; il semble n'avoir pas été mis à exécution.

7. Architecte contemporain de Périclès. Sa ville natale fut rebâtie peu après 480 av. J.-C. d'après un plan géométrique. Hippodamos apprit sans doute ses méthodes d'urbanisme à Milet et les introduisit à Athènes, où il écrivit peut-être un ouvrage sur l'urbanisme auquel Aristote se réfère ici ; il semble avoir subi l'influence d'Ion de Chios, qui lui-même était teinté de pythagorisme (voir Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, 1956). Une cité bâtie à la manière d'Hippodamos est dite εὔτομος (*Pol.*, VII, 11, 1330 b 30 ; cf. Pindare, *Pyth.*, V, 84).

8. Hippodamos appartenait à cette génération remuante, ardente à se frayer de nouvelles voies (*Pol.*, VIII, 6, 1341 a 30 suiv.) qui suivit les Guerres Médiques. Les longs cheveux étaient à son époque une marque de laconisme, ce qui ne doit pas surprendre chez un habitant de Thurium (à Athènes cela passait pour un signe de dandysme) ; mais les riches ornements et les amples vêtements dénotent l'origine ionienne et l'influence perse. Les excentricités d'Hippodamos rappellent le dicton : les Milésiens ont de l'intelligence, mais ils agissent comme s'ils n'en avaient pas (*Eth. Nic.*, VII, 9, 1151 a 9). L'objet d'Aristote dans ce passage curieux (si curieux même qu'il semble fait à la manière de Théophraste et que Congreve ne le considère pas comme de la main d'Aristote) semble d'une part de préparer le lecteur aux fantaisies de la constitution d'Hippodamos et d'autre part d'éveiller quelques doutes sur la portée de son projet ; la vie et le caractère d'un homme, en effet, sont un sûr indice de la valeur de ses spéculations (cf. *Eth. Nic.*, X, 2, 1172 b 15 suiv. ; X, 9, 1179 a 17 suiv. et *Rhet.*, I, 2, 1356 a 5 suiv.).

9. Ἐσθῆτος est pris avec πλήθει καὶ κόσμῳ.

10. Isocrate (*Panath.*, 257) oppose Sparte, qui selon lui n'eut jamais plus de 2 000 citoyens, aux États de dix mille citoyens. Hippodamos voulait un grand État, mais beaucoup plus petit qu'Athènes, qui avait vingt mille citoyens environ.

11. Dans cette idée d'Hippodamos, qui est peut-être à l'origine de la classification de Platon dans la *République*, on pourrait voir l'influence de l'Égypte (cf. *Pol.*, VII, 10, 1329 a 40 suiv. ; Platon, *Tim.*, 24 a suiv. ; Isocrate, *Busiris*, 15 suiv.) ; la passion d'Hippodamos pour la division tripartite lui vient probablement d'Ion de Chios (cf. Isocrate, *de Antid.*, 268 et Zeller, *Gr. Ph.*, I, 450, 1) ; les Pythagoriciens aussi préféraient le nombre trois (Aristote, *de Coelo*, I, 1, 268 a 10 suiv.) ; ils pensaient que tout ce qui était divisible par trois était parfait. Aristote n'est pas d'accord avec cette division tripartite dans son énumération des parties de la cité (*Pol.*, IV, 4 et VII, 8, 9).

12. Dans beaucoup d'États grecs (en Crète, à Lacédémone, à Athènes par exemple), il y avait des terres sacrées, des terres publiques et des terres privées. Aristote (*Pol.*, VII, 10, 1330 a 9 suiv.) divise le territoire de son État en terres publiques (incluant les terres sacrées) et en terres privées ; ses terres publiques sont réservées pour les repas en commun et le culte des dieux, et non pour la subsistance des guerriers comme celles d'Hippodamos.

Page 74.

1. Pour Hippodamos le domaine des lois semble se réduire à celui des tribunaux. Aristote, comme Platon, attend de la loi beaucoup plus

que la simple protection contre les torts mutuels — ce dont se contente le sophiste Lycophron (*Pol.*, III, 9, 1280 b 10 suiv.) — puisqu'elle doit rendre les hommes bons et justes. *L'outrage.* L'ὕϐρις est tout ce qui blesse les sentiments ou l'honneur de quelqu'un avec accompagnement de violence ou non, cf. *Rhet.*, I, 13, 1374 a 13 suiv. et II, 2, 1378 b 23 suiv. et aussi *Pol.*, II, 5, 1263 b 20 (où sont indiquées quelques actions judiciaires). La classification des tribunaux faite par Aristote (IV, 16, 1300 b 18 suiv.) donne quelques indications sur ses idées à ce sujet.

2. Qu'un tribunal peu nombreux soit compétent pour toutes les questions est considéré comme un trait oligarchique (*Pol.*, IV, 16, 1301 a 12) : une aristocratie ou une politie déférerait certaines affaires à tous les citoyens, d'autres à un petit nombre. Ici le petit nombre doit juger, en appel du moins, toutes les questions. Cette idée d'une Cour d'appel se retrouve chez Platon (*Lois*, VI, 767 c-e) qui institue une Cour générale de justice.

3. *Cailloux* ou coquillages diversement colorés, ou bien des boules de métal percées ou non, cf. G. Glotz, *Cité Gr.*, p. 289. *Tablette*, c'est un système comparable à celui qu'indique Platon (*Lois*, VI, 753 c) pour l'élection des magistrats et à celui qu'on utilisait à Rome. Les juges romains avec leurs tablettes pouvaient rendre une sentence de condamnation (C), d'acquittement (A) ou de manque de preuve (NL, *non liquet*).

4. Si tous les membres de la classe militaire avec leur famille sont entretenus grâce au domaine public, on ne voit pas très bien la nécessité dans l'État d'Hippodamos d'une loi particulière pour assurer aux frais de l'État l'entretien des enfants des guerriers morts sur les champs de bataille.

5. *Élus*, et non tirés au sort, ce qui est un signe d'oligarchie (*Pol.*, IV, 9, 1294 b 8 suiv.) ; la nature du peuple est indiquée parce que souvent le mot ne signifie que les classes pauvres (c. 6, 1265 b 39 et c. 9, 1270 b 25). *Affaires des étrangers :* à Athènes c'était le Polémarque (Aristote, *fragm.* 388, 1542 b 14 suiv.) qui s'occupait de ces questions ; la classification d'Hippodamos donne aux questions concernant les étrangers et les orphelins une importance inaccoutumée dans les États grecs. Chez Aristote la compétence des magistrats est différente (*Pol.*, IV, 15, 1299 b 10 suiv. et VI, 8).

Page 75.

1. Ceci explique en partie le projet de Phaléas d'en faire des esclaves publics.

2. Il y avait une magistrature de ce nom à Larissa (*Pol.*, V, 6, 1305 b 29). C'était sans doute une charge militaire dont la fonction principale était de protéger la cité contre les ennemis de l'extérieur, et peut-être aussi de l'intérieur.

3. Le sens est que, si ceux qui élisent les magistrats ont les droits politiques (κοιν. τ. πολ.), seuls ceux qui sont éligibles aux plus hautes magistratures participent vraiment au gouvernement (μετέχ. τ. πολ.) voir Bonitz, *Ind. Ar.*, 462 b 26 suiv.). Sans doute Aristote compare-t-il implicitement la constitution d'Hippodamos et celle de Lacédémone,

où le peuple avait accès à l'éphorat et grâce à cela acceptait la constitution (*Pol.*, II, 9, 1270 b 18 suiv. et IV, 9, 1294 b 29 suiv.). Dans la constitution de Solon, dont Aristote vante souvent les mérites, les tribunaux étaient ouverts à tous, mais une grande partie des citoyens était exclue des charges publiques (II, 12, 1274 a 15 suiv.). Même en pleine démocratie comme à Athènes, le peuple laissait volontiers, semble-t-il, quelques très hautes charges à des gens particulièrement qualifiés (Ps.-Xénophon, *Rep. Ath.*, I, 3).

4. Parce que tout élément, qui contribue à assurer l'existence de l'État, est au sens large une partie de l'État (*Pol.*, IV, 4, 1290 b 39 suiv.) ; les paysans, dans ce cas, seraient dans la situation du *dèmos* dans la *République* de Platon.

5. Ce passage (1268 a 41—1268 b 3), rendu difficile en particulier par l'expression γεωργήσει δύο οἰκίας, a été diversement interprété. Newman par exemple traduit : « il sera difficile de produire assez pour permettre à chaque cultivateur d'entretenir deux maisons, pourquoi alors les paysans ne tireraient-ils pas directement (c'est-à-dire sans cette distinction préliminaire entre domaine public et domaine privé) de leurs propres fermes et des mêmes lots de terre en même temps leur nourriture... ». Il convient de remarquer qu'Aristote admet que cultivateurs et guerriers sont en nombre égal ; si les premiers étaient plus nombreux, ils n'auraient plus la même charge.

Page 76.

1. Sans dire τὸ μὲν τὸ δὲ μή 1268 a 4, car diviser une sentence (τὸ διαιρεῖν) est du domaine spécial de l'arbitre (διαιτητής) ; cf. *Phys.*, III, 6, 206 a 12 ; *Rhet.*, I, 13, 1374 b 19 suiv.

2. A Athènes un seul arbitre public réglait les litiges, mais si les parties en présence choisissaient des arbitres privés, il pouvait y en avoir plusieurs. Sur ce sujet, voir G. Glotz, *H. Gr.*, II, 323 et *Cité Gr.*, p. 278 suiv.

3. Cette interdiction semble avoir pour but d'assurer le secret du vote. Les tribunaux se composaient d'un grand nombre de juges ou « dicastes » — plusieurs centaines — et chacun de ces juges votait séparément, et ne pouvait ainsi communiquer son avis aux autres. Pas de discussion sur la sentence, donc pas de sentence motivée. Voir Platon, *Lois*, 876 a-b, au sujet de la critique des tribunaux.

4. Lambin et Bonitz (*Ind. Ar.*, 454 b 30) : « divident sententias ». Mais ici on semble opposer ceux qui ne votent qu'une partie des dommages réclamés à ceux qui votent tout ou rien ; cf. Démosthène, *Adv. Lept.*, 494, 4.

5. Aristote attribue le parjure imposé ainsi, non au fait qu'on requiert du jury une sentence sans distinction, mais au fait que la question a été mal posée. *Ne décide pas :* ce cas ne fait aucun doute ; il est possible qu'Hippodamos ait en vue des cas où la question posée au jury comprenait plusieurs chefs d'accusation, comme dans le procès de Socrate (Diog. Laert., II, 40 ; Xénophon, *Mem.*, I, 1) ; si l'un des jurés pensait que l'une seulement des trois accusations était fondée, allait-il dire oui ou non sur l'ensemble ? Aristote a donc raison de penser que l'erreur est dans le fait de mal poser la question au jury et non dans le fait d'attendre du jury une sentence sans distinction.

Avec le *Non Liquet* romain on évitait la difficulté d'Hippodamos (cf. Suétone, *Aug.*, 33).

6. Dans d'autres cas, Aristote est tout à fait d'accord pour attribuer des honneurs, par exemple à des magistrats intègres (*Pol.*, V, 8, 1309 a 13).

7. C'était une critique à l'adresse des tyrans de s'attaquer aux lois anciennes (Hérodote, III, 80). Platon prévoit la correction et l'amélioration au cours du temps de son œuvre législative (*Lois*, VI, 769 d), mais la soumet à de strictes conditions (VI, 772 a-d), qui excluent presque la possibilité de modifications importantes ; voir aussi *Polit.*, 298 e-299 e et Thucydide, I, 71, 3. *Les lois traditionnelles.* Les lois ancestrales qui incluent beaucoup d'éléments coutumiers, non écrits ; cf. Platon, *Lois*, III, 680 a et surtout VII, 793 b-d.

8. D'après Lysias (*adv. Eratosth.*, 68-70), Théramène agit ainsi ; la révolution des Quatre Cents se fit grâce à la suspension sous une forme légale de la γραφὴ παρανόμων, seule sauvegarde contre toute altération de la constitution athénienne.

Page 77.

1. Thucydide, à qui la comparaison des civilisations et la méthode des survivances sont familières, dit à peu près la même chose (I, 6, 7. Voir aussi Arist. *Pol.*, I, 2, 1252 b 19 suiv.). Mais le sentiment populaire, avec lequel Isocrate (*de Antid.*, 82) semble d'accord, louait beaucoup les plus vieilles lois ; Barker note d'ailleurs qu'Aristote lui-même, qui critique ici les anciens usages, a un profond respect pour la sagesse des vieux âges (*Pol.*, II, 5, 1264 a suiv.) (Barker, p. 72).

2. Cf. Thucydide, I, 5 suiv. et aussi Glotz, *Hist. Gr.*, I, 403.

3. Cette coutume existait chez les Thraces (Hérodote, V, 6). Platon (*Lois*, VIII, 841 d) semble reconnaître cet achat des femmes.

4. Ceci rappelle la *compurgatio*, coutume légale du droit germanique. Immisch indique aussi les cojurants (*Eideshelfer*) ; cf. les μαρτυρες περὶ τοῦ ἤθους (*Rhet.*, I, 15, 1376 a 25), les témoins de moralité.

5. Aristote fait ici allusion à deux opinions courantes sur l'origine des humains : l'une était l'opinion populaire qui croyait aux autochtones (cf. Hésiode, *Tr. et J.*, 108 ; Pindare, *Nem.*, 6, 1 ; Platon, *Menex.* 137 d ; *Polit.*, 271 suiv. ; *Banquet*, 191 b suiv. ; voir aussi *Lois*, VI, 782 a suiv.) ; Aristote lui-même croyait que non seulement le monde, mais aussi l'humanité existaient depuis toujours. Voir *de Gener. An.*, II, 1, 732 a 1 suiv. ; III, 11, 764 b 28 suiv. ; *Meteor.*, I, 14, 352 b 15 suiv. ; 353 a 14 suiv. et *supra*, p. 141 (62), n. 2. L'autre opinion, que Platon expose dans les *Lois* (III, 677 a suiv.) et le *Timée* (22 c), était que les premiers hommes connus étaient les survivants de quelque vaste cataclysme. *Ressemblaient :* Platon avait déjà dit que les survivants du déluge (en Grèce du moins, cf. *Tim.*, 22 d) étaient bouviers dans les montagnes et ignoraient les arts, dont jouissent les gens des villes (*Lois*, III, 677 b-678 b) ; il fait cependant un tableau avantageux de leurs mœurs et de leur état social (III, 678 e-679 e).

6. Une loi dans sa forme première n'est pas aussi précise (cf. *Eth. Nic.*, II, 2, 1104 a 1 suiv.) qu'elle pourra l'être, après avoir subi avec le progrès du temps l'épreuve de la pratique (cf. Platon, *Lois*, VI,

769 d, passage sans doute présent ici à l'esprit d'Aristote ; *Pol.*, III, 16, 1287 a 27 ; *Eth. Nic.*, I, 7, 1098 a 20 ; *Soph. El.*, 33, 183 b 17 suiv. ; *Rhet.*, I, 1, 1354 b 2). L'organisation politique, ἡ πολιτικὴ τάξις, semble ici inclure à la fois la constitution et les lois.

Page 78.

3. Platon (*Lois*, I, 634 d-e) pensait que seuls des vieillards pouvaient hors de la présence de tout jeune homme faire aux magistrats la critique des lois.

4. Dans ce chapitre Aristote aborde les constitutions en vigueur dans les États qu'on dit bien gouvernés et garde la même méthode critique : il veut surtout indiquer les défauts à éviter quand il s'agit, comme dans son cas, de construire un État idéal ; il ne donne donc pas une appréciation générale sur la constitution spartiate, mais les critiques, dans l'ensemble, l'emportent de beaucoup sur quelques rares éloges assez nuancés. Cependant l'admiration du philosophe pour Lycurgue, le législateur de Sparte, est bien prouvée par ce qu'il en dit (*Pol.*, IV, 11, 1296 a 20) et par une remarque de Plutarque faite d'après les constitutions d'Aristote (*Lycurgue*, 31). Aristote prend ici le mot *politeia* dans son sens le plus large, celui de régime ; il considère toute l'organisation sociale et politique de l'État. Cette constitution spartiate, fondée sur les lois de Lycurgue, avait été modifiée, selon Aristote, à une époque ancienne, peut-être par Théopompe en ce qui concerne l'éphorat : *Pol.*, V, 11, 1313 a 26 suiv. ; Hérod., I, 65 ; Xén., *Rep. Laced.*, I, 2 ; VIII, 3 ; Plat., *Epist.*, VIII, 354 b avaient, semble-t-il, une opinion différente. Dans l'étude de la constitution lacédémonienne, Aristote avait eu aussi comme prédécesseurs Thibron, dont il cite le nom (VII, 14, 1333 b 18 suiv.), et peut-être Critias, dont l'œuvre est aujourd'hui perdue ; Éphore traitait de la constitution lacédémonienne dans son *Histoire*. Les raisons pour lesquelles on approuvait la constitution lacédémonienne étaient très variées, mais il y en avait surtout deux que l'on admettait communément : Sparte avait un système d'éducation qui lui avait assuré l'hégémonie et elle avait su mettre en harmonie les droits de la minorité et ceux du peuple. On la considérait comme un habile mélange de toutes les constitutions (*Pol.*, II, 6, 1265 b 33 suiv.) et surtout de démocratie et d'oligarchie (IV, 9, 1294 b 14 suiv.) ; même éducation, même costume, même participation aux repas en commun pour les riches et pour les pauvres ; Socrate (Xénophon, *Mém.*, IV, 4, 15) faisait l'éloge de cette obéissance à la loi qui dans la paix assure le bonheur à l'État et dans la guerre lui donne une force irrésistible. Mais les opinions divergeaient au sujet des Hilotes (Platon, *Lois*, VI, 776 c suiv.) et Thucydide comme Isocrate connaissaient bien les points faibles des institutions lacédémoniennes. Aristote dans ce chapitre paraît avoir surtout subi l'influence de Platon. Celui-ci est peut-être plus favorable à la constitution lacédémonienne dans la *République* que dans les *Lois ;* dans la *République*, il place les constitutions de Lacédémone et de Crète juste après la constitution idéale ; dans les *Lois*, Platon considère comme plus proche de l'idéal la constitution qu'il décrit lui-même, bien différente de la constitution lacédémonienne et pleine d'emprunts à la législation d'Athènes. Platon

critique en particulier dans cette constitution la primauté de la valeur guerrière (*Lois*, I, 626 a suiv.), l'estime exagérée des biens extérieurs (*Rep.*, VIII, 548), les erreurs au sujet des Hilotes (*Rep.*, VI, 496 b suiv. ; *Lois*, VI, 776 suiv.) ; l'absence de législation au sujet des femmes (*Lois*, VI, 781 a) et la disette d'hommes, caractéristique de Sparte (*Lois*, V, 740 b suiv. ; XI, 924 d suiv. et aussi *Alcib.*, I, 122 suiv. ; *Hip. maj.* 283 b) ; enfin si Platon ne critique ni la royauté lacédémonienne, ni le Sénat, ni l'Éphorat, il ne semble toutefois adopter aucune de ces institutions dans les *Lois*. Voir aussi Arist., *Pol.*, IV, 9, 1294 b 14 suiv. ; VII, 15, 1334 a 40 suiv. ; VIII, 1, 1337 a suiv. ; VIII, 5, 1339 a 41 suiv. Pour l'ensemble de ce chapitre on peut comparer les fragments des Constitutions 1557 b 38-1560 a 28 et voir aussi Newman, *ad locum ;* F. Olier, *Le Mirage spartiate*, Paris, 1933 ; G. Glotz. *Hist. Gr.*, I, 335 suiv. ; H. Michell, *Sparte et les Spartiates*, Paris, 1953 (avec la bibliographie essentielle, p. 258 et suiv.) et E. Braun, *Die Kritk der Lakedaimonischen Verfassung in den Politika des Aristoteles*, *Kärtner Museumsschriften*, XII, Klagenfurt, 1956.

5. Cf. Platon, *Tim.*, 18 b. D'après *Lois*, VIII, 831 c suiv. l'esclavage seul ne suffit pas pour assurer ce loisir dans un État, il faut aussi être libéré de la passion de s'enrichir.

6. Aristote ici fait allusion à trois systèmes de servage bien connus ; Platon lui-même dans un passage dont Aristote se souvient ici (*Lois*, VI, 776 c suiv.) cite deux d'entre eux. En Grèce les serfs, à mi-chemin entre la liberté et l'esclavage, étaient d'anciens habitants soumis par les envahisseurs victorieux. Bien que les Hilotes eussent leurs défenseurs, Aristote pensait que les serfs comme les Hilotes et les Pénestes (c. 5, 1264 a 34 suiv. ; VII, 10, 1330 a 25 suiv.) sont dangereux dans un État, surtout si les voisins ne sont pas sûrs. Quant aux serfs crétois, la distance de l'île du reste de la Grèce était une bonne raison de leur tranquillité (c. 10, 1272 b 18 suiv.) comme aussi peut-être leur position plus libre et plus satisfaisante (c. 5, 1264 a 25 suiv.). Aristote pour son État idéal préfère les esclaves aux serfs (*Pol.*, VII, 10, 1330 a 25 suiv.).

7. La condition des Périèques était moins rude que celle des esclaves proprement dits : ils appartenaient au sol plutôt qu'à l'homme ; et en cela ils se rapprochaient beaucoup des serfs du Moyen-Age (Barth. S.-Hil.) ; cf. G. Glotz, *Hist. Gr.*, I, 344 et 353 n. 101.

Page 79.

2. *Serfs* tels que les Hilotes. Sur la conduite à tenir envers les esclaves, voir *Pol.*, I, 13, 1260 b 9 suiv. ; VII, 10, 1330 a 31 suiv. Aristote promet, sans donner suite à son projet, d'étudier la manière de traiter les esclaves. Comme son testament permet de le supposer, il aurait offert aux esclaves l'émancipation comme la récompense de leur bonne conduite. Platon (*Rep.*, VIII, 549 a) semble croire que les Spartiates sont trop sévères, car dans sa description de l'homme *timocratique* — le type de caractère qui correspond à la timocratie du genre des constitutions de Lacédémone et de Crète (VIII, 544 c) — il le représente comme féroce à l'égard des esclaves au lieu d'avoir pour eux le dédain de celui qui a été élevé comme il faut.

3. *Manière de les traiter* se rapportant au premier τρόπον (1269 a 36), et non au second (1269 b 9), car Aristote s'occupe plutôt de l'organisation de l'État et il est opposé à l'organisation lacédémonienne de l'esclavage et non simplement à la manière dont les Lacédémoniens se conduisent à l'égard de leurs esclaves.

4. Expression semblable dans Platon, *Lois*, I, 637 c ; même sujet traité dans *Lois*, VI, 781 a-b. Barth. S.-Hil. reprenant G. de Moerbeke, S. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin « legum remissio circa mulieres » traduit : « le relâchement des lois lacédémoniennes à l'égard des femmes » ; mais Aristote dans l'expression ἡ π. τ. γυν. ἄνεσις inclut à la fois le fait du relâchement des lois et la conséquence qui en découle — le désordre moral — ce qui explique notre traduction : le relâchement des mœurs des femmes, le dérèglement des femmes. Sur cette licence des femmes on trouve dans Plutarque (*Lyc.*, 14) des notations semblables provenant sans doute de la *Constitution de Lacédémone* d'Aristote.

5. Cf. Platon, *Lois*, VI, 781 a-b, passage qui concerne le sujet traité ici par Aristote.

6. Sans doute d'après *Pol.*, III, 4, 1277 a 7, l'homme et la femme sont les éléments de la famille ; mais d'après I, 3, 1253 b 4-7, bien qu'homme et femme soient les parties les plus importantes de la famille, on en mentionne d'autres. Platon pense que, comme les femmes, sous le rapport de l'excellence, sont inférieures à l'homme, elles ont plus besoin de lois ; aussi le législateur qui néglige de légiférer pour elles laisse plus de la moitié de son travail inachevé (Platon, *Lois*, VI, 781 a-b ; VII, 806 c ; cf. aussi Aristote, *Rhet.*, I, 5, 1361 a 10 suiv.). Les jeunes filles de Sparte étaient formées à la gymnastique et à la musique (*Lois*, VII, 806 a ; cf. Plutarque, *Lyc.*, 14) et l'État contrôlait les mariages et l'éducation des enfants. Aristote exige plus encore de l'État au sujet des femmes : contrôler leur vie en famille et au dehors et développer en elles, comme chez les enfants (*Pol.*, I, 13, 1260 b 13 suiv.) les vertus morales qu'elles doivent posséder. Le *législateur* désigne ici, comme dans d'autres passages (1270 a 4, 1270 b 1, etc.), l'auteur de la loi dont il s'agit ; sans que ce soit nécessairement Lycurgue. Voir von Holzinger, *op. cit.*, *Philologus*, LII (1894), p. 61.

7. Comparer la description de l'éducation lacédémonienne dans les *Lois* (I, 633 b suiv.), où l'expression voisine καρτερήσεις revient trois fois.

8. Platon (*Rep.*, VIII, 548 b) parle de ces hommes des oligarchies qui se ruinent radicalement à dépenser pour des femmes ; dans les *Lois* (VII, 806 a) il donne une meilleure impression de la vie des femmes à Sparte.

9. Pour le mot γένος au sens de *race*, voir Isocrate, *Paneg.*, 67.

10. A ce sujet, Athénée (*Deipn.*, XIII, 603 a) et Diodore (V, 32, 7) qui sans doute puise ses renseignements à la même source qu'Athénée. Platon (*Lois*, I, 637 d suiv.) présente les Celtes comme des guerriers qui aiment le vin. Les Celtes semblent habiter toute l'Europe occidentale (Aristote, *Meteor.*, I, 13, 350 a 36 suiv. ; cf. aussi *Eth. Nic.*, III, 10, 1115 b 26 suiv. et *Eth. Eud.*, III, 1, 1229 b 28 suiv.) ; sur toute cette question, voir Susemihl[2], n. 287. Si Aristote ne pense pas uniquement aux Barbares, il peut faire allusion ici aux Thébains

et aussi aux Crétois (c. 10, 1272 a 24) et aux Chalcidiens (Aristote, *frag.* 93, 1492 b 22 suiv.).

11. Pour Aristote les mythes, comme les lois et les coutumes sont les inventions d'individus qui voulaient présenter aux hommes sous une forme imagée certaines idées (cf. *Pol.*, VIII, 6, 1341 b 2). De même qu'Aristote parle d'un premier constructeur de la cité (I, 2, 1253 a 30), ici il parle de l'auteur primitif du mythe. Les mythes pour Aristote contiennent des fragments de vérité sauvés du naufrage de périodes antérieures où florissaient la philosophie et l'art (*Métaph.*, Λ, 8, 1074 b 1-14 et *de Phil.*, *fragm.* 13 Rose = 8 Walzer ; *supra*, p. XLIV suiv.) ; cf. Platon, *Théétète*, 180 c.

Page 80.

3. Sous Épaminondas en 369 av. J.-C. Sur ce fait, voir Xénophon, *Hell.*, VI, 5, 28 et Plutarque, *Agis*, 31.

4. Aristote cherche souvent à expliquer les erreurs qu'il veut corriger (cf. *Pol.*, I, 9, 1257 b 40 suiv.) et il donne la raison d'une telle attitude dans *Eth. Nic.*, VII, 15, 1154 a 22 suiv.

5. Ce sont la longue absence des maris et le refus des femmes de se soumettre aux lois.

6. Voir 1269 b 23 suiv. ; 1269 b 12-14.

7. L'amour de l'argent chez les Spartiates était un fait bien connu (cf. Aristote, *frag.* 501, 1559 b 27 suiv. et Euripide, *Androm.*, 446).

8. Les remarques qui suivent (18-39) sont intéressantes, en particulier parce qu'elles donnent quelques indications sur la manière dont Aristote voulait régler la question de la propriété dans son État idéal. On voit qu'il était pour l'inaliénabilité des lots et pour la réglementation ou peut-être même la suppression des dons et legs ; il voulait abolir les dots ou en limiter l'importance et interdire au père ou au tuteur de donner la fille épiclère en mariage à qui il désirait.

Page 81.

2. Les guerres de Sparte, nombreuses et longues, avaient causé la mort de beaucoup de citoyens. La grande fortune des femmes de Sparte est confirmée par Plutarque (*Agis*, 4, 7).

3. La loi attique accordait aussi au père le pouvoir de donner et de léguer son héritière à qui il voulait, mais l'exercice de ce droit était souvent, semble-t-il, contesté par les parents, si la volonté du défunt s'opposait à leurs droits. Aristote pense que la propriété a des chances d'être plus également répartie, si l'héritage se transmet, non par dons ou legs, mais par succession et il recommande aux oligarchies d'adopter ce système de succession (*Pol.*, V, 8, 1309 a 23 suiv.). Ainsi, bien qu'il préfère les dispositions de la loi attique à celles de la loi lacédomonienne, Aristote désire évidemment aller bien au-delà : il ne peut pas permettre à un père de donner ou de léguer son héritière unique à qui il désire et il a sans doute été pour l'abolition du droit de libre disposition ou du moins pour de sévères restrictions à ce droit. Platon adopte une mesure semblable dans les *Lois* (XI, 922 e suiv.) où il maintient dans d'étroites limites la liberté du testateur et exhorte les citoyens à se rappeler que leur propriété n'appartient pas à eux seuls, mais à leur famille (*gènos*) et à l'État tout entier. *Le tuteur*,

cf. Platon, *Lois*, V, 740 b. Le κληρονόμος dont il s'agit ici est le κληρονόμος της ἐπικλήρου, celui qui hérite de l'ἐπίκληρος (cf. Demosth., *contra Eubulid.*, 41) c'est-à-dire le parent mâle adulte le plus proche ou, s'il y en a plusieurs, l'aîné d'entre eux. Ce privilège est attribué au roi par Hérodote (VI, 57).

4. Aristote parle sans doute du temps avant la bataille de Leuctres (ἦσαν, 31) ; il s'agit alors de la Laconie et de la Messénie à la fois. *Mille*. Au temps d'Agis (241 av. J.-C., Plut., *Agis*, 5), les Spartiates n'étaient que 700 et 100 seulement avaient conservé leur lot primitif.

5. Φαύλως est fréquemment employé pour marquer les défauts d'un système social ou politique (par exemple 1271 b 10 ; c. 10, 1272 b 7 ; c. 11, 1273 a 36, b 8, etc.). *Une seule défaite* : Leuctres (371 av. J.-C.), cf. Isoc. *Archid.*, 56.

6. Pour le sens d'*oliganthropia*, voir *Pol.*, III, 5, 1278 a 31. Ici il ne s'agit que des Spartiates proprement dits, non des Périèques ni des Hilotes. Xénophon (*Hell.*, VI, 4, 15) dit que 1 000 Lacédémoniens tombèrent à Leuctres dont 400 Spartiates (sur les 700 qui prirent part à la bataille) et il appelle (*de Rep. Laced.*, I, 1) Sparte « la moins populeuse des cités ».

7. Hérodote (IX, 35) dit au contraire que seuls deux hommes, Tisamène l'Éléen et son frère Hégias devinrent citoyens de Sparte. Susemihl[2] (n. 310) pense qu'il s'agit ici des Aegéides et des Thalthybiades, vieilles familles d'origine non dorienne.

8. Demarate (Herod., VII, 234) fait de Sparte une cité de 8 000 citoyens au temps de l'invasion de Xerxès. Isocrate au contraire n'estime le nombre des citoyens qu'à 2 000 même dans les temps anciens (*Panath.*, 255) et oppose Sparte aux μυρίανδροι πόλεις (257).

9. Platon peut penser à cette loi lacédémonienne, quand il parle des mesures à prendre pour restreindre ou accroître le nombre des naissances (*Lois*, V, 740 d).

10. Φρουρά est un mot fréquemment employé à Sparte pour στρατία ; on le trouve dans ce sens chez Xénophon (*Hell.*, II, 4, 29 ; IV, 7, 2 ; etc.) et chez Thucydide (II, 25) par exemple.

Page 82.

2. Le sens est que le collège des éphores était ouvert au peuple comme à tout autre (25, καθίσταται ἐξ ἁπάντων et c. 6, 1265 b 39). D'après 1271 a 3, on voit que les Gérontes aussi, bien que supposés καλοὶ καγαθοί, étaient accessibles à la corruption.

3. On ne peut savoir exactement de quelles affaires il s'agit. Sur une hypothèse de Newman, cf. *The Politics*, II, 333.

4. Cf. c. 6, 1265 b 40 ; Platon, *Lois*, IV, 712 d ; Xénophon, *Rep. Lac.*, VIII, 3-4.

5. Non pas Lycurgue, mais Théopompe, semble-t-il, d'après Aristote (*Pol.*, V, 11, 1313 a 26 suiv.).

6. *Les fractions* de l'État sont ici les rois, les hautes classes, le peuple, énumération toute différente de celle des livres IV, c. 4 et VII, c. 8. Cette idée que le consentement des citoyens est à la base de l'État se retrouve souvent chez Aristote (*Pol.*, IV, 9, 1294 b 37 ; IV, 12, 1296 b 14 ; V, 9, 1309 b 17 ; VI, 5, 1320 a 15 suiv.).

7. Αὐτά H semble la meilleure leçon d'un passage que les éditeurs

interprètent de façons diverses : Schneider τὴν αὐτήν ; Bernays κατὰ ταὐτά ; selon Newman ταὐτά (leçon des manuscrits) devrait être omis.

8. L'expression καλοὶ καγαθοί chez Aristote indique toujours les hommes les mieux éduqués et les plus capables (par exemple IV, 8, 1293 b 39 ; voir aussi I, 13, 1259 b 34. Sur cet idéal de l'éducation ancienne, voir en particulier H.-I. Marrou, *Hist. de l'éducation dans l'antiquité*, p. 78 suiv.

9. Cf. Xénophon, *de Rep. Laced.*, 1-3 et Démosthène, *in Lept.*, 107.

10. On ne sait pas quel était ce mode, élection par acclamation ou autrement, tirage au sort ou choix après consultation des auspices. D'après Platon (*Lois*, III, 692 a) certains ont conjecturé que l'élection des éphores était d'une manière ou d'une autre déterminée par les auspices. Aristote pense que cette charge pourrait sans danger rester ouverte à tous, à condition d'améliorer le mode d'élection ; de cette façon, semble-t-il, les hommes les plus pauvres et les hommes corruptibles, dont il a parlé, ne pourraient plus être élus comme éphores. Ces Éphores étaient, entre autres, chargés de juger tous les procès entre particuliers et spécialement toutes les affaires de contrats (III, 1, 1275 b 9). Selon Plutarque (*Cléom.*, 8), ils prenaient à part leurs repas en commun et avaient droit à une cuisine plus fine que le brouet noir.

Page 83.

1. Expression semblable chez Platon (*Rep.*, VIII, 548 b) à propos des Spartiates.

2. Xénophon présente (*de Rep. Laced.*, 10, 1) les dispositions relatives au Sénat comme une preuve du soin pris par le législateur pour encourager à la pratique des vertus même dans la vieillesse ; il insiste (c. 4) sur l'habileté du législateur à développer l'ἀνδραγαθία chez les jeunes (c. 4, 1-2). Ἀνδραγαθία est un terme du vocabulaire de Xénophon (Bonitz, *Ind. Ar.*, ne cite que cet exemple chez Aristote) ; peut-être le but de ce passage est-il de contredire l'opinion de Xénophon. Sur la *Gérousia*, cf. Caillemer, art. *Gerousia* dans le *Dict. des Ant.* et G. Glotz, *H. Gr.*, I, 363.

3. D'après ce principe Aristote dans son État idéal libère les citoyens d'âge avancé de toute fonction administrative : ils peuvent être chargés d'un sacerdoce (*Pol.*, VII, 9, 1329 a 33). Platon pense à peu près de même (*Lois*, VI, 755 a ; XI, 923 b) ; quant à la vieillesse de l'esprit, voir Lucrèce, III, 445 suiv. « pariter cum corpore et una crescere sentimus pariterque senescere mentem » et Tite Live, VI, 23. Voir Susemihl, II, n. 324 et 327 ; Newman, II, p. 335 suiv.

4. Lambin, Newman et d'autres rapportent πολλὰ τῶν κοινῶν aux deux verbes καταχαρ. et καταδωρ. Sepulveda, Vettori, Bernays et Susemihl ne rapportent l'expression qu'à καταχαρ., parce que cet emploi du moyen καταδωροδοκεῖσθαι est rare.

5. D'après Plutarque (*Lyc.*, 26) étaient élus les candidats qui, lors de leur présentation à l'Apella (assemblée du peuple) dans un ordre fixé par le sort, avaient provoqué les plus fortes clameurs de la part des citoyens. Une semblable manière de choisir les sénateurs à Élis (*Pol.*, V, 6, 1306 a 18) est dite δυναστευτική, de sorte qu'une telle méthode semble plutôt en faveur de la prédominance de quelques

riches familles pouvant grouper le plus grand nombre de partisans.

6. Dans l'État idéal de Platon, les gouvernants philosophes n'exercent l'autorité que comme cédant à une contrainte (*Rep.*, I, 347 c et VII, 519 c).

7. Ce procédé (τούτῳ et non τούτοις Q R), c'est-à-dire que le futur sénateur doit faire acte de candidature.

8. Au sujet du terme ἀδίκημα qui est employé ici en un sens différent de celui de *Rhét.*, I, 13, 1374 b 8, voir *Eth. Nic.*, 10, 1135 a 15-23 ; au sujet de l'idée, voir *Eth. Nic.*, V, 10, 1134 b 7, *Pol.*, II, vii, 1267 a 12 suiv. ; Platon, *Lois*, IX, 870.

9. Cf. G. Glotz, *Hist. Gr.*, I, 362.

10. Cf. *Pol.*, III, 14, 1285 a 35-17, 1288 a 29.

Page 84.

1. A Sparte, deux rois régnaient simultanément, la royauté étant héréditaire (κατὰ τὸ γένος) selon le droit d'aînesse dans la famille des Héraclides. Aristote semble ici d'accord avec Lysandre, si le but de ce dernier était, non pas comme certains le pensaient (*Pol.*, V, 1, 1301 b 19 suiv.), la suppression de la royauté, mais l'accession au trône des meilleurs en dehors de toute question d'hérédité ; le chef lacédémonien suggérait en effet au début du ive siècle av. J.-C. que la fonction royale fût comme une sorte de présidence accessible au mérite (cf. Plutarque, *Lysandre*, 30).

2. Cf. c. 11, 1273 a 1-3.

3. Deux Éphores accompagnaient le roi en campagne.

4. Cf. c. 10, 1272 a 13 suiv. La question des repas en commun est d'ordre politique puisque c'est de la participation à ces repas que dépend la citoyenneté.

5. Comme dans le cas de Lysandre (cf. *Pol.*, V, 1, 1301 b 19 suiv.; V, 7, 1306 b 33).

6. Cf. *Lois*, I, 625 c-638 b ; II, 660 suiv. ; 666 e ; III, 688 a suiv. ; IV, 705 d et *Rep.*, VII, 547 e suiv. Voir aussi Arist., *Pol.*, VII, 2, 1324 b 7 suiv. ; 3, 1325 a 6 suiv. ; 14, 1333 b 12 suiv.

7. Une autre cause de la ruine de l'État lacédémonien : le manque d'hommes (1270 a 34).

Page 85.

2. Cf. *Rhet.*, I, 6, 1363 a 8 suiv. : des biens tels que la richesse, les honneurs, les plaisirs du corps (*Eth. Nic.*, IX, 8, 1168 b 16 suiv.).

3. Voir dans Thucydide les paroles du roi Archidamos, auxquelles Aristote semble penser ici (Thucydide, I, 80, 4), et aussi celles de Périclès (Thucydide, I, 141, 3).

4. Car le législateur n'a pas soumis au contrôle de l'État la manie dépensière des femmes, qui d'ailleurs gouvernent leurs maris, mais a appris aux citoyens à préférer la richesse à la vertu.

5. La similitude des constitutions de Crète et de Lacédémone semble avoir été notée très tôt (voir H. van Effenterre, *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, Paris 1948). Hérodote trouve, en effet, chez les Lacédémoniens cette croyance répandue que Lycurgue tire ses institutions de Crète (I, 65). Platon (*Rep.*, VIII, 544 c) considère les

deux constitutions de Lacédémone et de Crète comme des timocraties et fait des deux une description unique (VIII, 547 a suiv.). Dans les *Lois*, l'Athénien ne fait pas ou presque pas de distinction entre les constitutions sous lesquelles vivent le Crétois Clinias et le Spartiate Mégillos ; il fait les mêmes critiques à toutes deux (I, 631 b suiv., 634, 635 suiv. ; VII, 780 e suiv. ; voir aussi H. van Effenterre, *op. cit.*, p. 69 et n. 3). Ce sont des mélanges de monarchie et de démocratie ; ce sont des constitutions au vrai sens du terme en tant qu'elles ont en vue le bien commun ; dans un cas comme dans l'autre, il est aussi difficile de dire si ce sont des démocraties, des oligarchies, des aristocraties ou des royautés (IV, 712 e). Selon Éphore (Strabon, p. 481 suiv.), la liberté en Crète était garantie par l'unanimité et la valeur qui étaient le fruit de la constitution, et cette opinion est bien différente de celle d'Aristote : d'après ce dernier sa situation seule assure sa sauvegarde à la Crète, et les cités crétoises au moment de leurs luttes intestines sont à la merci du premier assaillant. Éphore écrivit probablement, comme Platon le fit certainement, avant que l'incursion de Phalaecos (345 av. J.-C.) eût révélé la faiblesse des lois crétoises, tandis qu'Aristote écrivit après cet événement. C'est peut-être pour cette raison qu'Aristote est beaucoup plus frappé que Platon et Éphore par les différences entre les constitutions de Crète et de Lacédémone. Sur ces différences, voir Polybe, VI, 45 suiv. et W. L. Newman, *Pol.*, II, p. 344-346. *La constitution crétoise*, sans doute la constitution commune à un certain nombre de cités de l'île (Busolt-Swoboda, *Gr. St.*, II, p. 737 suiv ; H. van Effenterre, *op. cit.*, p. 26 suiv.), car la Crète ne formait pas un État unique. Selon Éphore (ap. Strabon, p. 481), Lyktos, Gortyne et quelques autres cités étaient restées plus fidèles aux institutions primitives de la Crète que Cnossos.

6. D'après les Lacédémoniens eux-mêmes, au dire d'Hérodote (I, 65), Lycurgue tira ses lois de Crète ; d'autres au contraire les attribuaient aux conseils de la Pythie. Xénophon (*Rep. Laced.*, 8, 5) et Platon (*Lois*, I, 624 a ; I, 632 d ; 634 a ; au contraire *Minos* 318 c suiv.) ne disent rien d'une origine crétoise. Isocrate parle d'un emprunt à l'Athènes de Thésée (*Panath.*, 152-153). Charilaos, d'après Hérod., VIII, 131, aurait vécu vers 825 ; voir Busolt-Swoboda, *Gr. St.*, II, p. 651 n. 5.

7. Cf. *Pol.*, I, 2, 1252 b 21 suiv. Même expression pour marquer le lien d'une colonie avec sa métropole. Lyktos, cité de Crète assez proche de Cnossos et colonie de Lacédémone.

8. Le passage διὸ καὶ νῦν 30 — Κάμικον 40 est peut-être une interpolation au dire de Susemihl, mais il est plus probable que ce passage sur l' « empire de Minos » est une addition d'Aristote ; le passage δοκεῖ δ' ἡ νῆσος 32 — Κάμικον 40 est manifestement tiré d'Éphore, comme on le voit d'après quelques vers d'un poème attribué à Seymnos de Chios qui reproduisent un fragment d'Éphore (*frag.* 61. Müller, *Fr. Hist. Gr.*, I, 249) ; Aristote utilise largement cet historien dans ce chapitre et il peut avoir ajouté à cet endroit ces détails au sujet des avantages naturels de la Crète en vue de l'hégémonie sur le monde grec, afin de montrer qu'il n'y a rien d'invraisemblable dans l'opinion que les Lacédémoniens devaient leurs lois fameuses à la Crète.

Page 86.

5. L'expression ἡ τάξις τῆς πολιτείας semble se référer à la répartition des pouvoirs politiques (cf. *Pol.*, II, 5, 1264 b 31 ; III, 11, 1281 b 39 ; V, 7, 1307 b 18). *Les Éphores.* En V, 11, 1313 a 25 suiv. Aristote attribue l'institution des éphores à Théopompe et ne peut éviter de se contredire que s'il suppose que ce dernier l'emprunte à la Crète. Les fonctions des Éphores diffèrent en fait de celles des Cosmes, car ces derniers commandent les troupes en campagne (1272 a 9), ce que ne faisaient pas les Éphores.

6. Hérodote (IV, 154) mentionne un roi d'Axos en Crète comme aïeul du fondateur de Cyrène selon la tradition cyrénienne.

7. Cf. c. 9, 1271 a 26-37.

Page 87.

1. Il semblerait que les liturgies supportées ailleurs par les riches étaient en Crète à la charge de l'État. *Les Repas en commun.* Dans l'État idéal d'Aristote (*Pol.*, VII, 10, 1330 a 9 suiv.) la répartition de la terre, qui se fonde en partie sur le modèle d'Hippodamos (c. 8, 1267 b 33 suiv.) et en partie sur le modèle crétois, se fait entre le domaine réservé au service des dieux, le domaine pour les dépenses des repas et le domaine des particuliers ; rien ne semble prévu pour les services publics ; toutefois Aristote voulait décharger les riches de beaucoup de liturgies (VI, 5, 1320 b 3 suiv). Dans l'État des *Lois* la division des produits est proche de celle qu'imposent les lois crétoises (VIII, 847 e), mais il n'y a pas de domaine public. *Aux frais de la communauté.* L'expression manque de netteté. Le sens est sans doute que la portion des produits donnée à chaque chef de famille était suffisante pour pourvoir aux besoins non seulement de lui-même et de ses fils dans les repas en commun, mais aussi de sa femme et de ses filles chez lui.

2. Ὠφέλιμον inclut des considérations à la fois de santé et de moralité. Le but du législateur de Lacédémone à propos du même objet est expliqué dans Xénophon, *Rep. Laced.*, II, 5-6, dans Plutarque, *Lycurg.*, 10 et dans Ps.-Plut., *Inst. Laced.*, 13. *Isolement.* Aristote approuve le but (*Pol.*, VII, 16, 1335 a 36-b 2), mais non les moyens employés en Crète. Une loi de Lacédémone au contraire encourageait la πολυτεκνία (c. 9, 1270 b 1 suiv.).

3. « Ainsi ce vice, si répandu dans la Grèce, avait été sanctionné par des lois. C'était une opinion vulgaire, au temps d'Aristote, que les Crétois s'y étaient livrés les premiers. Voir Platon, *des Lois*, VIII, 836 b suiv. et Héraclide du Pont, p. 508. Platon dans les *Lois* (I, 836 c) assure que ce sont eux qui ont imaginé la fable de Ganymède pour trouver une excuse divine à leur penchant infâme. Le scholiaste d'Eschyle (*les Sept devant Thèbes*, v. 81) prétend que Laïus, père d'Œdipe, fut le premier parmi les Grecs qui se souilla de cette turpitude — un oracle en effet lui avait prédit qu'il serait tué par son fils — et que sa mort et les malheurs de sa race furent la punition de son crime. Hippocrate dans le serment interdit sévèrement aux adeptes tout commerce avec les hommes. Dans l'antiquité ce goût fut réservé aux hommes libres et interdit aux esclaves. Eschine, dans son discours

contre Timarque, se vante d'avoir ce penchant... Platon a, dans une foule de passages, proscrit avec une très grande énergie ce vice odieux. On peut surtout consulter les *Lois*, VIII, 836 c. Voir Xénophon, *République de Sparte*, ch. II » (Barth. S.-Hil., *ad loc.*). En fait, dans *Lois*, I, 636 b, Platon rend les gymnases responsables de la pédérastie en Crète et à Lacédémone, et dans *Rep.*, V, 425 c, il approuve l'usage de se mettre nu pour les exercices du gymnase. Selon Thucydide (I, 6, 5), les Lacédémoniens, et non les Crétois, furent les premiers à se montrer nus. Hérodote (I, 10) dit que « chez les Lydiens et chez les autres barbares en général, être vu nu, même pour un homme, est cause de grande honte ». Sur ce sujet, voir H. I. Marrou, *Histoire de l'Éducation*, p. 55 suiv.

4. Cf. c. 9, 1270 b 35-71 a 18.

5. Ils n'ont pas de gains personnels, tels que des sommes versées par les alliés ou par les États dépendants ou encore par les ennemis de l'État (ainsi les sommes versées par Périclès à l'éphore Cléandridas, Plutarque, *Peric.*, 22), si bien que la charge n'a pas l'avantage d'exciter la cupidité du vulgaire. *Corruption.* Aristote regardait sans doute la Perse ou les États grecs continentaux comme les plus grandes sources de corruption (cf. Hérodote, V, 51) ; les îles grecques au contraire étaient pauvres d'ordinaire (cf. Isocrate, *Paneg.*, 132 ; Xénophon, *Hell.*, VI, 1, 12).

6. Le remède employé inclut un recours de la part d'une poignée d'hommes puissants à des mesures arbitraires qui n'ont aucun rapport avec une constitution que gouverne la loi. La δυναστεία décrite (en *Pol.*, IV, 5, 1292 b 5 et 6, 1293 a 30) est la forme extrême, et la pire, de l'oligarchie ; c'est un gouvernement oligarchique aux mains d'une poignée de nobles puissants, agissant comme un tyran, par arbitraire pure et non selon des lois constitutionnelles. De même que la tyrannie est la domination d'un seul homme et la démocratie extrême la tyrannie du nombre (*Pol.*, IV, 14, 1298 a 31 suiv. ; et aussi II, 12, 1274 a 6), la δυναστεία est la tyrannie d'une poignée d'hommes ; or la tyrannie moins que toute autre forme de gouvernement est une constitution (IV, 8, 1293 b 29). Thèbes au temps des guerres médiques en est un exemple (Thucyd., III, 62, 3). Ces méthodes crétoises font songer au *liberum veto* de la Diète polonaise, comme la conjuration des Cosmes rappelle les lignes formées par les seigneurs contre le gouvernement sous l'ancienne constitution de Pologne (voir Montesquieu, *Esp. d. Lois*, VIII, 11).

Page 88.

2. 1272 a 41.

3. Aucun étranger ne pouvait venir à Sparte et y vivre comme étranger domicilié (μέτοικος) ; les étrangers qui y séjournaient pour un certain temps étaient strictement surveillés et, dès que les Éphores le jugeaient bon, expulsés. — Pour la tranquillité des *Périèques*, Aristote, au ch. IX, 1269 a 40 suiv., donne lui-même une autre raison : les États de Crète, même en guerre, se prêtent aide mutuelle contre les Périèques révoltés. Sur les *révoltes* d'Hilotes, voir Platon, *Lois*, VI, 777 b.

4. Peut-être Aristote veut-il simplement dire que des possessions

à l'étranger entraînent des guerres étrangères, qu'il considère comme une des principales causes de la révolte des serfs (c. 9, 1269 b 5), ou bien que, si ces possessions ont leur population mécontente, elles peuvent inciter les Périèques à se joindre à leur révolte.

5. Selon von Arnim, il s'agirait de la conquête d'une bonne partie de l'île après la bataille d'Issos par Agis III, roi de Sparte, secondé par son frère cadet, le navarque Agésilas (331 av. J.-C. ; cf. Diod., XVII, 48 et G. Glotz, *Hist. Gr.*, IV, 194) ; il semble plus probable qu'il s'agit de l'incursion de Phalaecos et de ses mercenaires à l'appel des Cnossiens contre les Lyktiens révoltés (346 av. J.-C. ; cf. Diod., XVI, 62 et G. Glotz, *Hist. Gr.*, III, 295) ; en effet Aristote parle nettement de la première incursion en Crète d'ennemis étrangers. Phalaecos s'empare de Lyktos, mais ses habitants s'étant adressés à la métropole Sparte, Archidamos battit les mercenaires et Phalaecos qui était resté dans l'île après maintes aventures, mourut au siège de Kydonia (343 av. J.-C.). « Cette analyse de la république crétoise est ce que l'antiquité nous a laissé de plus complet sur la Crète. Polybe, livre VI et Strabon, livre X donnent aussi des renseignements assez étendus » (Barth. S.-Hil.).

6. Ce chapitre XI, qui paraît à certains nettement plus récent que les précédents, ne suit pas le plan des développements sur Lacédémone et la Crète ; il reprend la division du début du chapitre IX, mais seulement en partie car le rapport avec la meilleure constitution est à peine indiqué. Comme le note, entre autres, Barker, il peut sembler curieux qu'Aristote présente la constitution d'un peuple non hellénique — le type même de l'État barbare pour la Rome républicaine — comme l'une des meilleures avec celles de Crète et de Lacédémone, d'autant plus qu'à cette époque les Grecs luttaient en Sicile contre Carthage. Mais cet État, comme ceux de Lacédémone et de Crète avait une de ces constitutions mixtes qu'Aristote considère comme les meilleures et les plus dignes d'une étude objective : c'est sans doute la raison pour laquelle il en fait l'exposé ; de même il en parle dans le livre IV (c. 7, 1293 b 15) comme d'une constitution ayant égard à la richesse, au mérite et au nombre et mêlant ainsi oligarchie, aristocratie et démocratie. Aristote est, avec Polybe, VI, 51 suiv., la principale source sur la constitution de Carthage. Sur cette constitution, voir Sus.-Hickes, excursus IV, p. 340 suiv. ; St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, II, 1928, p. 183 ; L. Drapeyron, *La Constitution de Carthage d'après Aristote et Polybe*, dans *Rev. de Géographie*, V, 10 (1882), p. 280-293.

Page 89.

2. Il était bien connu que le corps civique à Carthage comprenait une masse de pauvres (*Pol.*, V, 12, 1316 b 5 et Plutarque, *Praec. Reip. Ger.*, 3). Pour δῆμος au sens d'élément populaire, cf. c. 6, 1265 b 39 et c. 12, 1274 a 2 ; la tranquillité du peuple, comme on le voit ensuite (1273 b 21), est due à une cause fortuite plutôt qu'à l'habileté du législateur. *Sédition*. Les efforts d'Hannon (cf. *Pol.*, V, 7, 1307 a 5) vers 344 av. J.-C. pour devenir tyran n'eurent aucun succès. Voir St. Gsell, *op. cit.*, p. 244 suiv. *Hétairies :* selon certaines corporations de métier ou clubs ; selon St. Gsell, les sections de vote.

3. Aristote critique le cas d'une seule famille détenant deux charges aussi importantes que la royauté à Lacédémone (cf. *Pol.*, V, 7, 1306 b 22 suiv. et V, 6, 1305 b 25 suiv.). Ceci explique le projet de Lysandre (V, 7, 1306 b 31 suiv.). Quant à l'opinion exprimée par Aristote, cf. Cicéron, *de Rep.*, II, 12, 24 et surtout « nostri illi etiam tum agrestes viderunt virtutem et sapientiam regalem, non progeniem, quaeri oportere ». Hérodote (V, 39, 42) n'est pas favorable à la règle de succession, grâce à laquelle Cléomène fut préféré à Dorieus.

4. Bonitz, *Ind. Ar.*, s. v. εὐτελής compare *Rhet.*, II, 15, 1390 b 24.

5. Les déviations de la meilleure constitution (c. 9, 1269 a 31) comme en IV, 3, 1290 a 24 suiv., et non des déviations des bonnes constitutions, comme en III, c. 7. Le terme lui-même, παρεκβάσεις apparaît à la fin de ce livre comme une nouveauté. En VIII, 7, 1342 a 22 suiv. ce terme est employé uniquement dans un sens musical précis. Pour comprendre tout ce passage, il faut le lire à la lumière du début du ch. IX, où les deux critères sont indiqués : la norme de la meilleure constitution, la norme du principe de base de la constitution envisagée. C'est une aristocratie mixte — c'est-à-dire une combinaison d'aristocratie, d'oligarchie et de démocratie — ou une politie — un mélange d'oligarchie et de démocratie. Caton cité par Servius *ap. Virg. Aen.*, IV, 682, Polybe, VI, 51, 2 et Cicéron, *de Rep.*, II, 23, 41 suiv. considèrent de façon moins précise la constitution de Carthage comme une combinaison de monarchie, d'aristocratie et de démocratie.

6. Pour καί = ou, cf. Bonitz, *Ind. Ar.*, 357 b 20 suiv. Il est possible que καὶ τ. πολ. soit ajouté (cf. *Pol.*, I, 9, 1257 b 9) pour expliquer le sens dans lequel le mot ἀριστοκρατία est employé, car il pourrait signifier la meilleure constitution (*Pol.*, IV, 7, 1293 b 1). *Politie* en effet a deux sens dans la *Politique*. Ce terme, comme le note Barker, désigne une constitution en général ou une constitution mixte (cf. II, 1, 1260 b 40 note), qui est son sens dans ce passage. Ici Aristote emploie aristocratie et *politie* comme équivalents, alors que souvent il parle d'aristocratie comme d'un des éléments d'une constitution mixte pour la raison que la considération du mérite, élément essentiel de l'aristocratie, est aussi l'élément essentiel d'une bonne *politie*. Cependant il peut y avoir des *polities* qui ne reconnaissent pas les droits du mérite, mais seulement ceux de la richesse et du nombre (ne mêlant ainsi que les traits caractéristiques d'une oligarchie et d'une démocratie) ; de telles *polities* qui ne contiennent aucun élément aristocratique ne peuvent être appelées aristocraties. Il est à noter que le régime de Carthage considéré en IV, 7, 1293 b 14 suiv. comme une aristocratie est regardé comme une démocratie aux livres V et VI.

7. *Les rois* ou suffètes, qui semblent avoir été au nombre de deux, comme les rois de Sparte. Ce nom des rois de Carthage — apparenté à celui de *shophèt* « le Juge » d'Israël — participe d'un verbe *shâphat* « juger conformément au droit ; protéger ou condamner selon la justice ; régir, gouverner selon le droit ».

8. Dans l'un et l'autre cas, le pouvoir de l'assemblée est réel et important, bien qu'il semble qu'elle n'ait pas, comme dans le cas des assemblées les plus populaires en Grèce (IV, c. 14), un droit absolu à revendiquer certaines affaires, telles que les questions de guerre, de

paix, d'alliance ou autres semblables : si rois et Sénat étaient d'accord pour ne pas voter une question devant l'assemblée, ils pouvaient, en fait, empêcher une telle question de venir devant elle.

9. C'est-à-dire celles de Lacédémone et de Crète. Sur les pouvoirs précis des assemblées de Sparte, de Crète et de Carthage, voir Susemihl², n. 388, 389 et Newman, II, 351-352.

10. On ne sait rien de précis sur ces corps de cinq magistrats ; au sujet de la cooptation comme trait oligarchique, cf. *Pol.*, IV, 5, 1292 b 1 suiv. : il n'en est ainsi que si l'éligibilité est limitée à un petit nombre. Sur les *Cent* et les *Cent Quatre*, voir Newman, II, append. B, p. 405 ; Sus.-Hickes, *op. cit.*, p. 341 et St. Gsell, *op. cit.*, p. 205 suiv.

Page 90.

2. Le payement des magistrats est démocratique (*Pol.*, VI, 2, 1317 b 35-38), mais leur non-payement est compatible avec l'aristocratie comme avec l'oligarchie. On peut dire la même chose du choix par élection et non par le sort (IV, 9, 1294 b 7-13, 32-33, etc.). Dans ces dispositions il n'y a aucune déviation du principe de base de la constitution.

3. A Carthage, comme à Lacédémone, tous les procès sont jugés par les magistrats et non par l'assemblée populaire, dont un certain nombre de membres dans d'autres États sont choisis annuellement pour former les tribunaux (*Pol.*, III, 1, 1275 b 8 suiv.) ; mais à Lacédémone chaque corps de magistrats a sa compétence propre de sorte qu'un petit nombre de personnes traite de telle ou telle question (droit de punir de mort ou d'exil, par exemple IV, 9, 1294 b 33), tandis qu'à Carthage il n'en est pas ainsi : tous les corps de magistrats ont une compétence générale. Pourquoi cette disposition convient-elle plus à une aristocratie que l'autre ? Peut-être parce qu'à Carthage il y a moins de questions laissées à la décision d'un petit nombre : il faut se souvenir qu'une ἀριστοκρατία tient compte de l'ἐλευθερία (ou δῆμος) aussi bien que de la richesse ou de la vertu (IV, 7, 1293 b 14 suiv. et 8, 1294 a 19-25), ou peut-être parce que le système carthaginois implique une plus grande diffusion de la vertu parmi les magistrats que l'autre.

4. Διάνοια ici = δόξα : Bonitz, *Ind. Ar.*, 186 b 4 suiv.

5. Aristote approuve Solon qui fait intervenir ce critère dans le choix des magistrats, c. 12, 1274 a 19.

6. Cf. *Pol.*, VII, 5, 1326 b 30 et Platon, *Lois*, VI, 763 d ; καλῶς σχουλάζειν est une condition de καλῶς ἄρχειν.

7. Cf. c. 9, 1269 a 35. Aristote considère le fait d'avoir égard dans l'élection des magistrats à la richesse aussi bien qu'au mérite comme dû à une omission de la part du législateur, qui aurait dû faire ce qu'Aristote lui-même fait en édifiant son État idéal (*Pol.*, VII, 9, 1329 a 17 suiv.) et assurer l'εὐπορία aux meilleurs citoyens (cf. Isocrate, *Busir.*, 18). Mais ceci ne peut se faire qu'en payant les magistrats ; or, en 1273 a 17, Aristote considère comme meilleur de ne pas payer de tels magistrats.

8. Le fait est confirmé par Polybe, VI, 56, 4 ; Platon pensait peut-être à Carthage en parlant des royautés qui s'achètent (*Rep.*, VIII, 544 d).

9. Cf. Platon, *Lois*, IV, 711 b suiv. ; Xénophon, *Cyrop.*, VIII, 8, 5 et Isocrate, *ad Nicocl.*, 31 ; *Areopag.*, 22 ; *Nicocl.*, 37.

10. L'opinion publique peut être formée et dirigée : c'est ce qu'on appelle τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας.

Page 91.

1. La lecture de M et P, que nous adoptons avec Susemihl et Newman, est sans doute la leçon originale ; celle de Q et R serait le résultat d'un essai de la part d'un éditeur (peut-être d'Aristote lui-même, bien que cela ne soit pas très vraisemblable) d'adoucir la dureté d'ἀριστοκρατεῖσθαι. Aristote semble penser que la trop grande importance donnée à la richesse risque de mettre en péril le caractère aristocratique de la constitution carthaginoise et de la transformer finalement en oligarchie.

2. C'est le principe platonicien de la division du travail (*Rep.*, II, 370 c, 374 c). D'après *Pol.*, V, 10, 1310 b 22, on voit que quelques-unes des plus anciennes tyrannies devaient leur origine à la pratique adoptée par certaines oligarchies de confier les plus importantes magistratures à un seul individu.

3. Bonitz, *Ind. Ar.*, 614 a 30, 39, b 10-24 semble prendre ce mot au sens d' « aptius ad moderatum quoddam imperium populare », mais il paraît plus juste de l'employer au sens de « conforme à la science politique », comme en *Pol.*, VII, 2, 1324 b 26 et VII, 14, 1333 b 35.

4. Ceci se réfère sans doute à *Pol.*, II, 2, 1261 b 1 suiv ; on peut traduire aussi : « ... sont davantage de la compétence commune », cf. *Rhet.*, I, 1, 1354 b 29. *Chaque tâche*, cf. *Pol.*, I, 2, 1252 b 3 suiv. ; Platon, *Rep.*, II, 370 c ; Isocrate, *Busir.*, 16 et *Nicocl.*, 18. Immisch suggère τῶν αὐτῶν, expression brève pour ἢ τῶν αὐτῶν ἀποτελούντων (cf. τῶν νηφόντων, c. 12, 1274 b 20).

5. L'avantage d'une large répartition des charges entre les citoyens. Dans la marine et dans l'armée presque chaque homme, peut-on dire, commande et obéit, car chacun a un supérieur en même temps qu'il commande à des inférieurs. Dans la vie civile la répartition du commandement et de l'obéissance se fait par l'alternance des fonctions (*Pol.*, II, 2, 1261 b 1 suiv.), mais le résultat est le même.

6. *Oligarchique* et ainsi exposée au danger d'être renversée (cf. *Pol.*, V, 12, 1315 b 11 ; V, 1, 1302 a 4 suiv.). Comme les oligarchies reposent sur la richesse, le remède employé à Carthage (l'enrichissement) était excellent, parce qu'il apportait un sang nouveau à la classe dirigeante ou du moins rendait le peuple moins hostile (cf. VI, 5, 1320 35-b 16).

7. Ces membres du *dèmos* étaient envoyés dans des cités dépendant de Carthage avec des fonctions dont la nature est inconnue (comme gouverneurs ou percepteurs d'impôts selon Susemihl, ce qui leur donnait la possibilité de s'enrichir eux-mêmes aux dépens des sujets) ; cf. *Pol.*, VI, 5, 1320 b 4. Selon Susemihl[2], n. 398, les cités mentionnées étaient des cités agricoles des indigènes libyens qui avaient été transformés de cultivateurs libres en fellahs et qui devaient payer un quart des produits du sol comme impôt foncier (Polybe, I, 72, 2).

8. Cf. le jugement de Polybe, VI, 51 sur la deuxième guerre punique.

9. La fin du chap. XI (24 περὶ μὲν οὖν...) et tout le chap. XII sont considérés par Goettling comme inauthentiques. Amsdorf

(*Symb. ad Ar. Polit.*, cris., 2 partes, Landshut, 1894-95), pense qu'ils sont d'Aristote, mais que leur place ne devait pas être celle où ils se trouvent actuellement. Spengel (*Ueber d. Pol. d. Arist.*, acta Ac. Monac., V, 1849) et Wilamowitz (*Comm. gr.*, IV, ind. Gotting. 1889/90-27), au contraire, ont défendu leur authenticité et leur place actuelle.

Page 92.

1. Ce chapitre, comme le notent Newman et Barker après d'autres commentateurs, cadre difficilement avec le plan établi au début du livre II (c. I, 1260 b 32-35) selon lequel l'étude de la constitution carthaginoise pouvait fort bien terminer ce livre. Dans ce chap. XII, Aristote aborde un nouveau thème, celui des hommes qui ont eu des idées sur la politique et qui ont joué un rôle comme législateurs. En un sens ce thème a été traité en partie pour Lycurgue dans le chap. IX consacré à Sparte. Peut-être Aristote voulait-il aussi traiter d'Athènes et de la législation de Solon ; mais en fait l'exposé de la constitution de Solon est très bref et ne corrige que des erreurs courantes ; ce n'est pas une critique aussi complète que les précédentes et cependant Aristote range Solon parmi les meilleurs législateurs comme Lycurgue (IV, 11, 1296 a 18 suiv.). Quant à la fin du chapitre (a 22 νομοθέται δὲ-b 28), c'est une simple énumération de noms et de faits très différents des chapitres précédents. D'après Newman l'exposé de la législation de Solon pourrait être d'Aristote, mais il aurait été ajouté à la suite de l'exposé sur la constitution de Carthage par une autre main, peu après la mort de l'auteur ; quant aux indications sur les autres législateurs (a 22-b 28) où l'on retrouve souvent le style si caractéristique d'Aristote, elles reposeraient sur des notes du philosophe complétées le mieux possible par quelque membre de l'école. Zeller pense que le chapitre a souffert d'interpolations (*Gr. Ph.*, II, 2, 676) ; Susemihl suspecte aussi a 22 νομοθέται δὲ-b 14). En fait, ce chapitre n'est pas à sa place : cette compilation conviendrait mieux dans les *Lois* d'Aristote (cf. *supra*, p. LXXXI suiv.) d'où elle provient peut-être.

2. Cf. c. I, 1261 a 4 ; c. 8, 1269 a 27.

3. Cf. c. IX, 1269 a 29-1271 b 17.

4. Cf. Platon, *Rep.*, X, 599 b, Ces critiques louaient Solon d'avoir établi une constitution sagement tempérée en donnant à l'État de nouvelles institutions : l'Aréopage (cf. Plutarque, *Solon*, 19 : beaucoup d'écrivains font de Solon le créateur de l'Aréopage ; Harpocr., s. v. πεντακοσιομέδιμνοι et ἵππας : Solon créateur des classes censitaires), les magistratures électives et les tribunaux populaires. Cette opinion déjà ancienne a été reprise, en particulier par P. Guiraud, *Propriété foncière*, p. 525, mais sans raison suffisante ; cf. Bruno Keil, *Die Solonische Verfassung* (1892), p. 62 suiv. et aussi G. Glotz, *H. Gr.*, I, 404, n. 108. Aristote dit qu'en fait Solon se contenta de maintenir les deux premières institutions et n'établit que les tribunaux populaires ; il défend sa position en faisant appel à d'autres critiques, pour qui Solon est responsable de l'actuelle démocratie extrême. En fait, Solon ne donna au peuple que juste assez de pouvoir pour assurer la bonne administration des magistrats (*Pol.*, VI, 1318 b 27-1319 a 6). Les passages III,

11, 1281 b 21-1282 b 41 ; IV, 11, 1296 a 18 suiv. ; VI, 4, 1318 b 27 suiv. montrent clairement qu'Aristote approuvait la législation de Solon.

5. Les éléments conservateurs d'Athènes après la guerre du Péloponèse et le coup porté à la démocratie extrême étaient en faveur d'un retour à la constitution d'autrefois ; c'est peut-être l'opinion de ces éléments qu'Aristote expose ici (Barker). *Heureux mélange...* Ces critiques semblent avoir pensé qu'une bonne constitution mixte devait inclure des éléments oligarchique, aristocratique et populaire. Aristote a pu considérer l'Aréopage comme une institution plus oligarchique qu'aristocratique (*Pol.*, V, 4, 1304 a 20 ; IV, 3, 1290 a 27), mais il admettrait difficilement que des magistrats élus, à moins que ce ne fût d'après le mérite, fussent un trait aristocratique (IV, 9, 1294 b 7 suiv.), que l'accession de tous aux fonctions judiciaires sans rétribution fût vraiment démocratique.

6. Ici, semble-t-il, commence l'exposé de l'opinion propre d'Aristote. D'ailleurs Aristote parle souvent d'une manière dubitative de choses au sujet desquelles il n'a pas le moindre doute en réalité ; ainsi ἔοικε est très proche comme sens de φαίνεται (11) qui souvent exprime non tant ce qui est simplement probable que ce qui est clair, manifeste comme un fait (voir Bonitz, *Ind. Ar.*, 808 b 40 suiv.).

7. Ces critiques étaient opposées à la démocratie extrême ; ils voulaient sans doute une constitution mixte comme les défenseurs de Solon dont on vient de parler.

8. Le tirage au sort, en ouvrant à tous l'accès des tribunaux, en accentue le caractère populaire.

9. Aristote dans d'autres passages de la *Politique* (IV, 14, 1298 a 31 suiv.) par exemple, compare la démocratie extrême à la tyrannie. C'est une forme collective de tyrannie (IV, 4, 1292 a 11) ; le peuple dans une telle forme de démocratie impose sa volonté arbitraire de masse tout comme le tyran impose l'arbitraire de sa volonté unique (Barker) ; cf. aussi *Pol.*, IV, 4, 1292 a 18 suiv. ; V, 11, 1313 b 35 suiv. ; VI, 5, 1320 a 4 suiv.

10. *Éphialte*, chef du parti démocratique à Athènes sous l'archontat de Conon (462-1) enleva au Conseil de l'Aréopage une partie de ses attributions (cf. Aristote, *Const. d'Ath.*, XXV et G. Glotz, *Hist. Gr.*, II, 133).

11. *Périclès* succéda à Éphialte à la tête du parti démocratique (cf. Aristote, *Const. d'Ath.*, XXVII, 1 et G. Glotz, *Hist. Gr.*, II, p. 166 suiv. ; 215 suiv.).

12. Cf. Aristote, *Pol.*, VI, 4, 1319 b 21. Il est à noter qu'en général Aristote évite de mentionner Athènes quand il critique la démocratie extrême.

13. Cf. *Pol.*, V, 4, 1304 a 20 ; VIII, 6, 1341 a 30 ; Platon, *Lois*, IV, 707 b suiv. et 708 e ; Isocrate, *de Antid.*, 316 suiv., passage dont Aristote semble se souvenir ici. Sur le rôle du peuple et de l'Aréopage dans les Guerres Médiques, voir aussi *Const. Ath.*, XXIII, 1.

Page 93.

2. Cf. Solon, *frag.* 5 (Bergk) et Aristote, *Pol.*, III, 11, 1281 b 32 suiv. Platon dans les *Lois* permet au peuple de participer aux fonctions judiciaires et délibératives, mais il réserve l'examen de la conduite

des magistrats en charge à son grand collège des prêtres d'Apollon (XII, 945 b suiv. et 947 a).

3. Ce sont aussi les droits attribués aux masses par Aristote lui-même (*Pol.*, III, 11, 1281 b 32) ; comparer les caractéristiques de la véritable égalité des droits civils et politiques (ἰσονομία) qu'Hérodote (III, 80) met dans la bouche d'Otanès : magistratures tirées au sort, reddition des comptes des gouvernants, délibérations soumises au peuple). *Contrôle.* Pendant la durée de leur charge, les magistrats peuvent être traduits devant un tribunal populaire ou même directement devant l'assemblée du peuple et surtout à l'expiration de leur charge ils doivent rendre compte de leur conduite devant un tribunal populaire ; cf. G. Glotz, *Cité Gr.*, p. 263. *Ces droits.* Ceci donne une indication sur l'un des éléments d'une bonne constitution selon Aristote, cf. VII, 5, 1320 a 14 suiv. et Platon, *Lois*, VI, 767 e-768 b.

4. *Magistratures :* ἀρχάς, ici comme en IV, 14, 1298 a 1-3, distingué de τὸ δικάζον (au contraire de III, 1, 1275 a 23-29).

5. *Pentacosiomédimnes*, en Attique étaient les grands propriétaires qui récoltaient au moins cinq cents *médimnes* ou mesures de grains (environ 260 hectolitres) ; ils formaient la classe la plus riche de la constitution de Solon ; les *zeugites* récoltaient avec leur attelage (*zeugos*) de bœufs au moins deux cents mesures ; les chevaliers (*hippeis*) grâce aux trois cents mesures qu'ils récoltaient pouvaient élever un cheval (*hippos*) pour servir dans la cavalerie, cf. Aristote, *Const. d'Ath.*, VII; G. Glotz, *Hist. Gr.*, I, 415, 437. Ces mots (19 ἐκ. τ. πεντ.-21 μετῆν), que Diels (*über die Berliner Fragments der Ath. Pol. des Ar.*, p. 33, 3) regarde comme une interpolation, semblent être ajoutés selon Newman pour justifier et renforcer « notables et gens aisés » et pour montrer que Solon n'a donné de charges qu'aux gens aisés et qu'il fit ainsi en exigeant un certain cens (cf. VI, 4, 1318 b 30). *La troisième classe.* Sans doute celle qui est mentionnée la troisième (cf. c. 6, 1264 b 33 ; c. 11, 1272 b 28), et non pas nécessairement la troisième par ordre de dignité.

6. Zaleucos, qui vécut aux environs de 664 (29e Olympiade), légiféra pour les Locriens vivant au cap Zéphyrion dans l'Italie du Sud. Aristote (*Pol.*, V, 7, 1307 a 38 suiv.) critique la mauvaise aristocratie des Locriens. Le scholiaste de Pindare, sur l'autorité d'Aristote, dit que Zaleucos avait été berger et esclave avant d'être appelé à légiférer (Aristote, *frag.* 505, 1561 a 5 suiv.) ; dans ce cas, les mots πολιτευθέντες αὐτοί (1273 b 31) pourraient ne servir qu'à opposer les législateurs qui ont pris une part active à la vie politique à un certain moment de leur existence à ceux qui restèrent toujours dans la vie privée. Sur Zaleucos, cf. Dareste, *Nouv. Et. de droit*, p. 12-17 ; G. Glotz, *H. Gr.*, I, 240.

7. *Charondas*, législateur des cités chalcidiennes, semble être considéré comme le créateur d'un régime aristocratique (*Pol.*, IV, 12, 1297 a 7 suiv. ; cf. aussi IV, 11, 1296 a 21 ; 13, 1297 a 21 suiv.) ; et G. Glotz, *H. Gr.*, p. 240-241. Il s'agit ici de Chalcis en Eubée.

8. Éphore, entre autres, selon Trieber (*Forsch.*, p. 67, 72, 101) et Susemihl[2], n. 418. *Démontrer* (συνάγειν) : Congreve « to make out a catena of legislators » ; Bernays « eine ununterbrochene Reihenfolge von Gesetzgebern nachzuweisen ».

9. Onomacrite, sans doute le poète et devin d'Athènes de la fin du VIe siècle.

10. *Thalès* le Crétois appelé aussi Thaletas (Susemihl², n. 419). D'après Ps.-Plut., *de Musica*, c. 10, il vécut après Archiloque.

11. Environ 664 av. J.-C. (29e Olympiade) pour Zaleucos et Thalès et 776 date la plus tardive, semble-t-il, pour Lycurgue.

12. L'ancienne maison royale de Corinthe. Pour un Grec, le trait frappant de l'anecdote était qu'un membre de la famille régnante de Corinthe ait consenti à abandonner famille, patrie, honneurs et pouvoir et à accompagner Dioclès dans son exil définitif.

13. A la 13e Olympiade (728 av. J.-C.).

Page 94.

2. L'authenticité du passage 1274 b 9 — ἄχρηστον 15 peut tout particulièrement être mise en doute. Ces indications données sur Phaléas et Platon semblent ici hors de propos, surtout maintenant qu'il s'agit de législateurs ayant pris une part active à la vie politique, ce qui ne fut pas le cas de Platon à Athènes. D'autre part l'affirmation que Platon fut le premier à proposer la communauté de propriété s'oppose à ce qui est dit au c. 7, 1266 a 34 suiv. Newman met tout le passage entre crochets et se demande s'il est autre chose qu'une note marginale de quelque lecteur du traité, passée ensuite dans le texte ; le style cependant ressemble à celui d'Aristote et la date de cette note peut être fort ancienne. Wilamowitz suit le parti de Newman. Selon Immisch que l'on peut suivre ici, comme le passage traite des τὰ ἰδίως (1274 b 4 suiv.) il pourrait avoir été ajouté par Aristote comme un rappel de choses déjà dites. Φαλέου (et non Φιλολάου, leçon des manuscrits) car une ré-égalisation ou du moins une égalisation des οὐσίαι est attribuée à Phaléas (c. 7, 1266 b 1 suiv.), tandis qu'il n'est attribué rien de ce genre à Philolaos.

3. Cf. *Pol.*, II, 6, 1265 a 9 suiv.

4. Platon, *Lois*, I, 637 suiv. ; 643 suiv. ; II, 664 ; 666 ; 671-672.

5. Platon, *Lois*, VII, 794 d-795 d. Selon Platon, la différence entre les deux mains provient d'une mauvaise habitude, tandis qu'il n'y a rien de tel par nature. Aristote, au contraire, pense que cette différence existe par nature (*Eth. Nic.*, V, 10, 1134 b 33 suiv. ; *de Caelo*, II, 2, 284 b 5 suiv. ; *Hist. An.*, II, 1, 497 b 31), bien que les hommes puissent par la pratique devenir ambidextres ; cf. *Mag. Mor.*, I, 34, 1194 b 32.

6. Dracon, législateur d'Athènes qui publia en 621 un code de lois mais non une constitution, comme l'indique à tort la *Const. d'Ath.*, IV (voir G. Glotz, *Hist. Gr.*, I, p. 420 suiv.). *Sévérité :* cf. *Rhet.*, II, 23, 1400 b 21.

7. Pittacos de Mytilène (650-570 environ), homme d'État considéré comme sage, fut choisi comme tyran pour restaurer l'ordre à Mytilène (cf. *Pol.*, III, 14, 1285 a 35 suiv.) ; selon Héraclite, Pittacos fit prisonnier Alcée le poète, puis le délivra disant que le pardon valait mieux que la vengeance (συγγνώμη τιμωρίας κρείσσων, Diog.-Laert., I, 76) ; de fait, à titre d'aisymnète, il gouverna sa cité pendant dix ans et mena une politique démocratique modérée comme son contemporain Solon. Lesbos abondait en vignes. *Amende plus forte ;* cf. *Rhet.*, II, 25, 1402 b 11 ; *Eth. Nic.*, III, 5, 1113 b 30.

8. D'après *Eth. Nic.*, III, 2, 1110 b 24 suiv., l'homme ivre ne paraît pas agir par ignorance (δι' ἄγνοιαν), mais il est inconscient de son acte (ἀγνοῶν) au moment de son ivresse ; d'après *Eth. Nic.*, III, 7, 1113 b 30 suiv., comme il dépendait de lui de ne pas s'enivrer et que l'ivresse est la cause de son état d'inconscience, la cause de sa faute est en lui et ainsi l'homme ivre mérite un double châtiment.

TABLE DES MATIÈRES